ANDRÉ LAKS

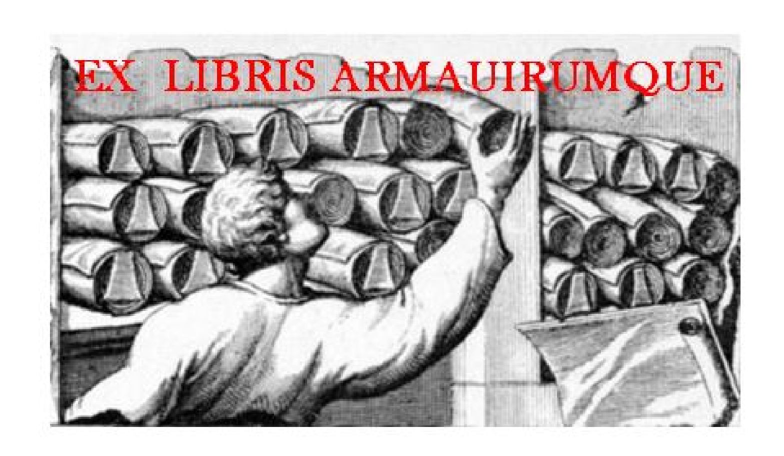
INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA «PRESOCRÁTICA»



ANDRÉ LAKS

Introducción a la filosofía «presocrática»

TRADUCCIÓN DE LEOPOLDO IRIBARREN





EDITORIAL GREDOS, S. A.

MADRID

Título original francés: *Introduction à la «philosophie présocratique».*

López de Hoyos, 141 - 28002 Madrid.
www.rbalibros.com

Primera edición: octubre de 2010.

VÍCTOR IGUAL • FOTOCOMPOSICIÓN
NOVAGRÁFIK • IMPRESIÓN
DEPÓSITO LEGAL: M. 0.000-2010.
ISBN: 978-84-249-1730-2.

Impreso en España. Printed in Spain.

El presente texto corresponde a la versión integral francesa publicada en el año 2006. Las referencias bibliográficas toman en cuenta las traducciones al castellano de las obras citadas, cuando éstas existen. La traducción realizada por Leopoldo Iribarren fue posible gracias a los fondos que el Institut Universitaire de France puso a mi disposición. Asimismo, quiero expresar mi profunda gratitud al traductor por la precisión de su trabajo y por su apoyo constante.



A NURIA, EN RECUERDO DEL AÑO 2005

CONTENIDO

PRÓLOGO

Esta introducción a la filosofía «presocrática» no tiene como propósito presentar a los distintos pensadores que solemos agrupar bajo la denominación de filósofos presocráticos —para citar sólo a los más conocidos: Anaximandro, Parménides, Heráclito, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito o Protágoras—. No es que no vayan a ser mencionados: ¿cómo hablar de los presocráticos sin hablar de presocráticos? Es sólo que aquí se considerarán colectivamente. Este enfoque me parece una condición previa a la interpretación. En el curso de mis investigaciones exegéticas sobre autores particulares, a menudo he tenido que replantearme el problema de la unidad del pensamiento presocrático y la clasificación de los pensadores referidos. Aquellos a quienes nosotros llamamos presocráticos no se concebían como tales por una razón aún más radical que aquella por la cual los neoplatónicos no se consideraban neoplatónicos: Sócrates no era para ellos una referencia, si acaso un benjamín o hasta un contemporáneo. No será, en el mejor de los casos, sino tardíamente, al final de la época que cubrimos con la denominación de «filosofía presocrática», cuando comenzarán a ser designados como «filósofos». Pero si los filósofos presocráticos sólo son filósofos y presocráticos retroactivamente, cabe preguntarse de qué manera llegaron a serlo, no sólo para poner en evidencia la construcción, sino también para indagar en su posible legitimidad (es por ello por lo que rechazo el término, ya trillado, de «invención»). El asunto es importante, ya que cuando hablamos de filósofos presocráticos nos referimos a los orígenes de la filosofía griega y, por tanto, occidental. El libro parte, por un lado,

de cuestiones tipológicas ligadas al empleo del sintagma «filosofía presocrática» y, por otro, de las implicaciones que supone, y problematiza a continuación la cuestión de los «orígenes» y de la «racionalidad». Concluye finalmente con dos modelos de historiografía filosófica: el primero depende de la tradición fenomenológica (Gadamer); el segundo, de la tradición racionalista (Cassirer). Si bien mi preferencia se inclina claramente por este último, no sugiero aquí ningún enfoque inmune a las críticas que se pueden dirigir a cada uno de ellos. Esta breve introducción, que pretende despejar el terreno y ser programática, se encuentra a la espera de otra que tratará de los recursos y de los límites de la filología en la materia y desembocará en el análisis de posiciones individualizadas.[1]

Las llamadas a los fragmentos de los autores presocráticos remiten a la edición de referencia (H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* sexta edición, Berlín, 1951), cuya numeración se reproduce en todas las traducciones disponibles. Para aligerar la grafía, no he precisado el número que el autor recibe en Diels, ni tampoco he añadido la abreviación usual DK cuando no ha sido necesario. Así, cuando indico, en un contexto que trata de Demócrito, el testimonio A 25 o el fragmento B 11, las indicaciones completas serían 68 A 25 DK o 68 B 11 DK. Las referencias de las obras y los estudios citados en nota de pie de página con el simple nombre del autor seguido por la fecha de la publicación utilizada se desarrollan en la bibliografía. La segunda fecha que a veces figura entre paréntesis remite a la fecha de publicación original. La traducción de los textos griegos citados es, salvo indicación contraria, mía.

Gérard Journée me ha ayudado a la hora de pasar a limpio el manuscrito. Una vez más, este libro no habría podido tomar forma sin las palabras de aliento de Thierry Marchaisse y la lectura, abierta y exigente, que llevó a cabo de las primeras versiones. Deseo expresarle aquí mi más profunda gratitud.

PRESOCRÁTICOS: LOS ANTECEDENTES ANTIGUOS

El término «presocrático» es una creación moderna. Su utilización más temprana de las que tenemos conocimiento figura en un manual de historia universal de la filosofía que J. A. Eberhard (el destinatario de una famosa carta de Kant) publicó en 1788 y que tiene una sección titulada «Filosofía presocrática» («vorsokratische Philosophie»).[1] Sin embargo, la idea de que existe un corte significativo entre Sócrates y lo que le precedió se remonta a la Antigüedad. Para comprender los debates modernos que se hilan en torno a los presocráticos resulta indispensable remontarse hasta los antiguos presocráticos, que aquí propongo denominar «pre-socráticos» (con guión) para distinguirlos de la categoría historiográfica que ellos contribuyeron a forjar, pero bajo la cual no se dejan subsumir del todo. Si bien innumerables semejanzas hacen de los antiguos «pre-socráticos» los ancestros naturales de nuestros modernos presocráticos, las diferencias entre los unos y los otros no son, de hecho, menos importantes, habida cuenta de la naturaleza de las suposiciones con las que han sido respectivamente investidos.

La Antigüedad conoció dos maneras de concebir la línea divisoria entre el antes y el después de Sócrates: o bien Sócrates abandonó una filosofía de la *naturaleza* en beneficio de una filosofía del *hombre* (es la perspectiva que llamaré socrático-ciceroniana, que incluye también a Jenofonte), o bien pasó de una filosofía de las *cosas* a una filosofía del *concepto* (es la tradición platónico-aristotélica). Aunque exista una pasarela entre estas dos tradiciones, en particular en el *Fedón* de Platón (un texto tan complejo como decisivo para la poste-

ridad de los presocráticos), las dos divergen no sólo en cuanto a su contenido, sino también, y en particular, en cuanto a sus efectos. Mientras que la primera tematiza una cierta ruptura, la segunda, en cambio, pone de manifiesto, más allá de ésta, el hilo de una continuidad más profunda. Esta disimetría, que puede ser objeto de diversas especificaciones, es esencial para comprender el destino moderno de los presocráticos. Conviene entonces poner de manifiesto sus términos con precisión.

La tradición socrático-ciceroniana está en sus orígenes fuertemente ligada al proceso contra Sócrates (399 a. C.) y al hecho de que, para poder responder a la acusación de impiedad de la que entre otras era objeto, el filósofo tuvo que desligarse de una empresa conocida, por lo menos desde los años 430 a. C., bajo el nombre de «investigación de la naturaleza» (*peri physeôs historia*).

El *Fedón* implica que, en la dramática fecha de la conversación (que se supone mantenida el mismo día de la muerte de Sócrates), la frase «investigación de la naturaleza» se percibía como una expresión técnica y cabe suponer que así fuera en el momento de la redacción del diálogo, aproximadamente unos quince años más tarde. En efecto, el Sócrates del *Fedón* habla del «deseo extraordinario» que había sentido en su juventud «por el saber *al que se le llama* investigación de la naturaleza» (la cursiva es mía), del cual esperaba obtener el conocimiento «de las causas de cada cosa, por qué cada una nace, por qué perece, por qué es...».[2] La precisión «al que se le llama» tal vez implica que para entonces se trataba de una novedad.

De hecho, ninguno de los textos que hacen referencia a semejante «investigación de la naturaleza» se remonta más allá del último tercio del siglo v a. C. No por casualidad, es también por aquel entonces cuando el título «Sobre la naturaleza» se difunde y viene a aplicarse, en algunos casos de manera anacrónica, a obras antiguas que caben (o se supone que caben) en este género.[3]

En el capítulo XX del tratado hipocrático de la *Antigua medicina* (donde se encuentra la primera aparición conocida del término abstracto *philosophia*, sobre la cual volveremos más adelante), un médi-

co partidario de los métodos tradicionales toma distancia de los escritos «sobre la naturaleza», juzgados demasiado especulativos a causa de las presuposiciones (o «hipótesis») que allí se adoptan. A éstas, el autor opone la investigación médica como única fuente legítima de conocimiento de la naturaleza del hombre:[4]

> El discurso de esa gente va en el sentido de la filosofía, como Empédocles u *otros autores sobre la naturaleza* escribieron, *remontando hasta el origen, sobre lo que es el hombre, cómo, antes que nada, nace, a partir de qué tomó consistencia*. Pero yo considero que todo lo que *ha sido escrito sobre la naturaleza* por tal sabio o tal médico tiene menos relación con el arte de la medicina que con el arte de la pintura[5] y estimo que, para tener cierto conocimiento preciso sobre la naturaleza, no existe otra fuente que la medicina [...]. Yo digo que este estudio (*tautên tên historiên*) conoce con exactitud lo que es el hombre, las causas de su formación y todo el resto.

El segundo pasaje es un fragmento de Eurípides que se atribuye habitualmente a una tragedia perdida, *Antíope,* de la cual se sabe que contenía un debate entre dos hermanos, Anfión y Zeto, célebre en la Antigüedad, sobre la utilidad y el valor de la música y, por extensión, del estudio:

> (*habla el coro*) Dichoso aquel que, habiendo adquirido el conocimiento que procura el estudio (*tês historias* [...] *mathêsin*), no aspira ni a la desgracia de los ciudadanos ni a los actos injustos, *sino que observa el orden insenescente de la naturaleza inmortal, cómo y de dónde ésta se formó*. Jamás se acerca a tales gentes el pensamiento de actos viles.[6]

El tercer pasaje está sacado de un argumentario dialéctico anónimo, conocido con el título de *Argumentos dobles*:[7]

> Pienso que le corresponde al mismo individuo y a las mismas artes el poder discutir en pocas palabras, conocer la verdad de las cosas, saber juzgar correctamente, ser capaz de hablar en público, conocer las artes

del discurso y *enseñar sobre la naturaleza de todas las cosas, cómo funcionan y cómo nacieron.*

Según estos tres textos, que además de coincidir entre ellos coinciden con el pasaje del *Fedón,* el «estudio de la naturaleza» comporta dos características principales. Por una parte, apunta a una totalidad (el estudio trata sobre «todas las cosas» o de «todo»), por otra, adopta una perspectiva resolutamente genética (explica el estado de las cosas que existen trazando la historia de su devenir desde los *orígenes*).

Se pueden localizar claramente las etapas que, al término de un proceso de rápida cristalización, debían transformar a los autores de tratados «sobre la naturaleza de todas las cosas» en «naturalistas» o «físicos» (*physikoi*).[8] Jenofonte, en un pasaje de sus *Memorables* en el que se hace eco del *Fedón*, aún recurre a una fórmula circunstanciada cuando, en el contexto de una defensa de Sócrates sobre la que volveremos en un instante, sostiene que «Sócrates, a diferencia de los otros, jamás disertó *sobre la naturaleza de la totalidad de las cosas* (*peri tês tôn pantôn physeôs*) examinando de qué trata aquello que los sabios llaman "mundo" (*hopôs ho kaloumenos hypo tôn sophistôn kosmos ekhei*) y bajo qué condiciones necesarias sucede cada uno de los fenómenos celestes».[9] En el *Lisis* de Platón figura la mención a la «totalidad» (como *holon*, el otro término del que dispone el griego para designar un conjunto de cosas), aunque disociada de la «naturaleza»: a los «sabios», quienes sostienen con Homero que «es necesario que lo semejante sea amigo de lo semejante», los presenta «hablando y escribiendo sobre la naturaleza y sobre el todo» (*hoi peri physeôs te kai tou holou dialegomenoi kai graphontes*).[10] Después del *Fedón*, sin embargo, la referencia a la naturaleza tiende a autonomizarse. Así, Sócrates pregunta en el *Filebo*: «Y cuando alguien piensa llevar a cabo investigaciones sobre la naturaleza (*peri physeôs* [...] *zêtein*), ¿sabías tú que se pasa la vida buscando aquello que se refiere a este mundo, cómo nació, cómo es afectado y cómo obra? (*ta peri ton kosmon tonde, hopêi te gegonen kai hopêi paskhei kai hopêi poiei*)».[11] Esta autonomización conduce al umbral de las sustantiva-

ciones de Aristóteles, quien emplea con mucha frecuencia y de manera sinónima: «los autores (de tratados) sobre la naturaleza» (*hoi peri physeôs*), «los naturalistas» (*hoi physikoi*), e incluso «los fisiólogos» (*hoi physiologoi*).[12]

De hecho, entre los pensadores presocráticos, existe un linaje de obras correspondiente a esta descripción, cuyo esquema fundamental se remonta muy probablemente a Anaximandro.[13] Se trata de una historia general del universo y de sus partes constitutivas, desde sus comienzos hasta un término que a menudo parece haber sido, más allá del estado actual del mundo, el momento de su destrucción (sería entonces más preciso hablar de «cosmo-gono-phtorías» que de simples cosmogonías). El relato se compone de un cierto número de elementos más o menos obligatorios. De Anaximandro a Filolao y Demócrito, pasando por Anaxímenes, Parménides (en la segunda parte de su poema), Empédocles, Anaxágoras, Diógenes de Apolonia y otros tantos de menor importancia, los grandes relatos «sobre la naturaleza» contienen una explicación de la manera en que se formaron el universo, los astros y la tierra, incluyendo, desde muy temprano, el tratamiento de problemas más técnicos o especializados tales como la delimitación de las zonas celestes y terrestres, la inclinación de los polos, el alejamiento y el tamaño de los astros, la luminosidad de la luna, los fenómenos meteorológicos y terrestres, como lluvias, granizadas, sismos y mareas, la aparición de seres vivientes y su reproducción, la diferenciación sexual de los embriones, el mecanismo de la vida fisiológica (sueño y muerte, sensación y pensamiento) y, de presentarse el caso, el desarrollo de la vida en sociedad. En resumen, una cosmogonía y una cosmología, una zoogonía y una zoología, una antropología y una fisiología (en el sentido moderno del término), pudiendo en ocasiones ampliarse a una historia de la civilización humana.[14]

De este conjunto, ciertos textos antiguos retienen esencialmente el aspecto cosmológico y hablan de «meteorología» y de «meteorólogos»: antes de que la distinción aristotélica entre una región supralunar y una región infralunar tendiera a confinarlos a un solo dominio de fenómenos «meteorológicos» (y geológicos), los *meteôra*

designaban todo fenómeno que se produjera «en las alturas», representando así, por sinécdoque, el todo de la investigación de la naturaleza. En la escena inicial del *Protágoras* de Platón, la audiencia plantea al sofista Hipias «ciertas preguntas astronómicas sobre la naturaleza y las alturas».[15] Y es únicamente en relación con las alturas que el autor del tratado hipocrático *Sobre las carnes* (que en este punto se opone al autor de *Sobre la medicina antigua*) delimita el campo de la medicina con respecto a la investigación de los naturalistas:

> No me hace falta hablar de las alturas (*peri tôn meteôrôn*) sino hasta donde sea necesario para mostrar, a propósito del hombre y de las otras criaturas vivientes, cómo nacieron y se formaron, qué es el alma, qué son la salud y la enfermedad, qué es el mal y qué el bien en el hombre y por qué razones muere.[16]

Queda claro, sin embargo, que la serie de preguntas que Sócrates enumera en el *Fedón* como las que capturaron la pasión de sus años jóvenes forma parte también de las materias abordadas por los naturalistas en el marco de un programa totalizador:

> ¿Es verdad que los animales se forman cuando el calor y el frío experimentan una forma de podredumbre, como dicen algunos? ¿Es la sangre aquello que nos permite pensar, o acaso el aire y el fuego? O tal vez no sea ninguna de estas cosas, sino más bien el cerebro el que procura las sensaciones del oído, de la vista y del olfato, mientras que de estos últimos nacen la memoria y la opinión, y de la memoria y la opinión, cuando éstas se estabilizan, el saber. Examinaba también, a la inversa, las destrucciones de estos procesos, así como aquello que sucede en el cielo y sobre la tierra...[17]

De manera significativa, las materias citadas por Sócrates conciernen más bien a la fisiología del conocimiento, como si de entrada Sócrates se hubiera interesado más por cuestiones que contenían, al menos virtualmente, un alcance epistemológico que por la estructura del universo.

El naturalismo, nacido en Jonia y, más concretamente en Mileto, había sido introducido en Atenas en el siglo VI a. C. por Anaxágoras, al que Pericles había solicitado en los años 456-455 para formar parte de su entorno.[18] Allí se convirtió rápidamente en objeto de sospecha. Otro fragmento de Eurípides, de procedencia incierta, pero que defiende lo contrario al elogio de la vida estudiosa pronunciado por Anfión en *Atiope*, da el tono:

> ¿Quién puede ser tan desdeñoso para con los dioses y estar tan agobiado por el destino para, frente a tal espectáculo [el del cielo], no instruir su alma en la creencia de dios, *ni expulsar lejos los tortuosos engaños de aquellos que hablan de las alturas*, aquellos cuya lengua temeraria no hace sino lanzar conjeturas sobre las cosas escondidas, sin comprensión alguna?[19]

El debate sobre la inocuidad o los perjuicios de la meteorología no tenía nada de teórico. El decreto de Diopites, que permitía demandar ante la justicia a quienes se ocupaban de las alturas bajo la acusación de impiedad, data de 438-437. Anaxágoras, por medio de quien se apuntaba a Pericles, fue su primera víctima al año siguiente, por haber sostenido que los astros no eran sino piedras ígneas. Diógenes de Apolonia también parece haber sido indeseable en Atenas, donde a todas luces su doctrina tuvo una acogida exitosa, y no es imposible que fuera acusado algunos años después que Anaxágoras.[20] Ahora bien, por curioso que parezca y aunque no cuadre con la imagen que nos hacemos de él según la *Apología de Sócrates* de Platón y los *Memorables* de Jenofonte, Sócrates era sospechoso de compartir la curiosidad de los naturalistas por los mecanismos del universo y, por lo tanto, de impiedad. El documento clave al respecto es la pieza las *Nubes* de Aristófanes, representada en el 423 a. C., que la *Apología de Sócrates* denuncia explícitamente como el primer ataque en regla contra Sócrates, unos veinticinco años antes del juicio de 399.[21]

De hecho, las *Nubes*, anticipando los dos cargos de acusación por los que Sócrates tendría que responder —la corrupción de la juven-

tud y la introducción de dioses desconocidos en la ciudad— presenta un Sócrates indisociablemente «sofista», capaz de hacer del argumento «más débil» el argumento «más fuerte», así como «naturalista»,[22] que suelta desde una barquilla suspendida en el aire retazos paródicamente tomados de la doctrina de Diógenes de Apolonia, quien sostenía que el aire de las alturas estaba dotado de una inteligencia mayor cuanto más seco era.[23]

La *Apología* denuncia la amalgama como el fruto de una calumnia: nadie jamás oyó a Sócrates discurrir sobre «aquello que está bajo la tierra y en el cielo».[24] Los *Memorables* de Jenofonte lo repiten: «Nadie ha visto jamás a Sócrates actuar ni le ha oído decir algo impío o irreligioso. Puesto que jamás disertó, como la mayoría de los otros, sobre la naturaleza de la totalidad de las cosas, examinando de qué trata aquello que los sabios llaman "orden del mundo" (*kosmos*) y bajo qué condiciones necesarias cada uno de los fenómenos celestes sucede».[25] Lejos de meterse con «cosas divinas», como los naturalistas, el interés de Sócrates se vuelca resueltamente hacia las «cosas humanas» (*ta anthrôpina*), el bien del hombre y la práctica de la virtud. Tanto en Jenofonte como en la *Apología* de Platón, Sócrates pasa por haber sido el primer «humanista» —un humanismo que se distingue por su rechazo absoluto de toda especulación física—. Lo mismo queda dicho, de manera a la vez más tradicional y menos transparente, en la fórmula bien atestiguada según la cual Sócrates se ocupaba no de física, sino de ética.[26]

La oposición simple y retóricamente eficaz entre «naturalismo» presocrático y «humanismo» socrático tendía en primer lugar a marcar una diferencia tipológica entre dos formas de orientación intelectual. Pero también preparaba el camino para una interpretación historiográfica en virtud de la cual una orientación *sucede* a la otra. El *Fedón*, que por otro lado desarrolla una imagen de la relación entre Sócrates y la antigua física más compleja que la de la *Apología* o los *Memorables*, ha favorecido incontestablemente esta interpreta-

ción, recordando aquello que la *Apología* y los *Memorables*, por razones comprensibles, se abstuvieron de mencionar, a saber, que Sócrates hubiera conocido, en sus inicios, una fase naturalista. Ya nos hemos topado con la frase: «Cuando yo era joven, sentía un deseo extraordinario por ese saber al que se le llama investigación de la naturaleza, ya que me parecía grandioso conocer las causas de cada cosa, por qué cada una nace, por qué perece, por qué ella es...». La tradición doxográfica ofrece contornos más precisos a esta aserción cuando hace de Sócrates el discípulo de Arquelao, un naturalista situado en la esfera de influencia de Anaxágoras, que también habría tratado de ética (estando quizá este último rasgo destinado a facilitar el paso).[27]

Platón era perfectamente capaz de construir una ficción biográfica por las necesidades de la causa.[28] Por otro lado, la idea de un Sócrates anteriormente físico no es del todo implausible, no sólo desde un punto de vista intrínseco (¿no comenzamos todos en algún lugar antes de soltarnos?), sino también porque nos permite comprender que Aristófanes pudiera prestar a Sócrates la doctrina de Diógenes, incluso a pesar de que, en el 423, Sócrates, con cuarenta y seis años y ya famoso por lo que era, ciertamente no estuviera ya interesado en especular sobre la causa de los fenómenos naturales. De cualquier manera, lo importante, desde el punto de vista de la historización de los presocráticos, es que si el Sócrates del *Fedón* no practica la especulación física no es sólo porque le es ajena, sino también, y sobre todo, porque él mismo se *separó* en otros tiempos de ella. Las dos épocas de la historia del pensamiento que distinguieron los historiadores de la filosofía, antes de Sócrates y después de él, son ante todo dos épocas de la vida de un mismo Sócrates que fue naturalista antes de ser él mismo.

El uso casi historiográfico de los pre-socráticos, alejado de consideraciones biográficas, queda por primera vez plenamente atestiguado en el prólogo del quinto libro de las *Tusculanas* de Cicerón. Este libro, debido a su grandísima difusión (y aparente simplicidad), fue

sin lugar a dudas el texto más influyente en la constitución del concepto moderno de presocráticos.

Este prólogo contiene un vibrante elogio de la filosofía en tanto que filosofía práctica. La filosofía no sólo sostiene que la virtud basta a la felicidad (una aserción cuyos méritos Cicerón tenía todas las razones de apreciar dada la situación particularmente difícil en la que se encontraba para el momento de la redacción de la obra), sino que además se encuentra en el origen del conjunto de beneficios de los que goza la humanidad. Es en efecto a la filosofía a la que debemos la formación de las ciudades, con todos los vínculos sociales, culturales, legales y morales que la vida política supone.[29] Sólo los incultos pueden ignorar que «aquellos que por primera vez organizaron la vida de los hombres eran filósofos».[30] La historia de la filosofía, desde esta perspectiva, es coextensiva a la historia de la civilización.

Cicerón distingue tres etapas. En la fase primitiva del desarrollo de las sociedades, los filósofos ya existen, aunque bajo otro nombre, el de «sabios». Se trata no sólo de los «Siete sabios», de quienes existía una lista tradicional y más o menos fija,[31] sino también de figuras míticas o cuasimíticas tales como Odiseo, Néstor, Atlas, Prometeo, Cefeo e incluso Licurgo. Corresponde a Pitágoras el haber sido el primero en introducir el término «filosofía»; a partir de ahí la sabiduría toma otro giro. Tal como Pitágoras le explica al tirano León, intrigado por el neologismo, mientras que los sabios están comprometidos en su actividad civilizadora, los filósofos se entregan a la «teoría», observan por observar, sin guiarse por otro motivo que la satisfacción que esta observación les procura. La analogía es célebre: así como una competición deportiva, además de a los atletas que luchan por la gloria y a los mercaderes y compradores atraídos por el comercio, reúne a los espectadores llegados para admirar la competición, existen también en esta vida, no sólo los ambiciosos y los negociantes, sino también un pequeño grupo formado por aquellos que «descartando todo el resto, examinan cuidadosamente la naturaleza de las cosas»: es a estos «teóricos puros» a quienes se les llama «filósofos».[32] En la presenta-

ción que ofrece Cicerón, Pitágoras todavía reúne en sí mismo «sabiduría» y «filosofía»: apenas facilitada la explicación requerida por León, se marcha a legislar en Magna Grecia. Pero, por naturaleza, la actividad teórica tiene vocación de exclusividad. Después de Pitágoras, los filósofos no serán más que meros sabios, en lo sucesivo extraños a las cuestiones prácticas. Es a Sócrates a quien corresponde reintroducirlas en el campo de la filosofía, a la que, según la frase célebre, hace regresar «del cielo a la tierra», donde estaba originariamente enraizada, pero que entre tanto había abandonado.

Aunque Cicerón no vacila en identificar al conjunto de los filósofos postsapienciales y pre-socráticos con los meteorólogos y hasta con los astrónomos, la periodización sugiere un cierto ensanchamiento del concepto de «naturaleza». En efecto, aunque los pensadores anteriores a Sócrates que responden a las características de la «investigación de la naturaleza» puedan ser muy numerosos, no lo son todos. Ni Parménides, ni (menos aún) sus discípulos Meliso y Zenón, ni Heráclito son naturalistas en el sentido anteriormente descrito: a diversos niveles, y cada uno a su manera, su propósito es más bien el de cuestionar la legitimidad de tal investigación. Sin embargo, el concepto de «naturaleza» es suficientemente complejo como para que pensadores que de nada dependían —o al menos no de manera esencial— de la «investigación de la naturaleza» hayan podido ser considerados como «naturalistas». Ya para entonces Jenofonte explica que una de las razones de la hostilidad de Sócrates hacia los «naturalistas» procede de la incertidumbre que pesaba sobre ese supuesto saber, de la cual testimonia la divergencia de posiciones con respecto a la cuestión de saber *cuántos son los seres*.[33] Ahora bien, de una manera a primera vista sorprendente, se considera aquí naturalistas no sólo a quienes practican la investigación de la naturaleza, sino también a quienes niegan la existencia de todo cambio y, por ende, de los procesos «naturales» de la generación y la corrupción (se trata de Parménides y de sus discípulos eleatas). «*Entre aquellos que se preocupan por la naturaleza de todas las cosas*, unos piensan que lo que es, es solamente uno, otros, que son infini-

tos en número; *para unos todo se altera siempre, para otros, nada podría jamás alterarse*; algunos piensan que todo nace y muere, *otros que nunca nada podría nacer ni morir*».[34]

Para que los eleatas se hayan vuelto «naturalistas», es necesario que el sentido del término «naturaleza» no cubra aquí exactamente lo mismo que en el *Fedón*. Es posible reconstruir fácilmente la lógica del deslizamiento que nos conduce de un sentido estrecho a un sentido más general. «Naturaleza» (*physis*) puede significar en griego no sólo los procesos de nacimiento y de corrupción, es decir, la cara visible u oficial de la investigación de la naturaleza, sino también la «naturaleza» que se despliega y subsiste a través de esos procesos: aquello que Aristóteles llamará «principio» (*archê*) o «substrato» (*hypokeimenon*) «de lo cual están hechos todos los seres, de lo que provienen inicialmente y a lo que vuelven finalmente».[35] Basta entonces con interpretar ontológicamente esta «naturaleza» originaria, reconociendo en ella «aquello que realmente es» (por oposición a las cosas o a los compuestos que de ella provienen), para que el estudio de la naturaleza pueda incluir hasta la tesis de aquellos que le niegan a «lo que es», léase, a la «naturaleza» en el sentido amplio, todas las determinaciones de la «naturaleza» en un sentido más restringido. Ésta es la concepción ontológica de la naturaleza que Jenofonte, o su fuente, pone en la base del debate entre los naturalistas, puesto que éste no trata sólo del cielo y de los fenómenos naturales, sino también del número y la cualidad de los *seres*. De esta manera, los pre-socráticos son también los primeros ontólogos.

La Antigüedad nunca adoptó oficialmente la clasificación que aquí se esboza: los naturalistas se mantuvieron, por regla general, naturalistas *stricto sensu*, aun si la tradición antigua refiere que los escritos de Parménides, y hasta los de Meliso, se titulaban «Sobre la naturaleza», como los de los «naturalistas».[36] Aristóteles, quien disponía de un concepto de naturaleza suficientemente diferenciado como para justificar el paso de un sentido de *physis* al otro, respeta en todo momento la distinción entre la mayoría de los filósofos anti-

guos, constituida por los «naturalistas», y los otros, quienes recusan la naturaleza (los eleatas, de manera general) o la aceptan a pesar de sí mismos (Parménides). A Aristóteles, la exigencia de asignar, desde su propio punto de vista, límites claros a la física que la distingan tanto de la dialéctica y de las matemáticas como de la filosofía primera lo lleva a mantener esta diferencia, aunque no forja una denominación genérica para el segundo grupo. Solamente el escéptico Sexto Empírico, en un pasaje que se refiere a la demarcación aristotélica, da a los eleatas el nombre de «inmovilistas» (*stasiôtai*) y de «no-naturalistas» (*aphysikoi*).[37]

La tradición socrático-ciceroniana se caracteriza por el hecho de situar la ruptura entre Sócrates y sus predecesores al nivel de cierto *contenido*, ligado, si la ocasión se presenta, a una actitud epistemológica definida: antes de Sócrates, la naturaleza, el cielo y, de manera más general, el ser, desde una perspectiva puramente lógica; con Sócrates, el hombre, su acción y la moralidad, en la perspectiva de una filosofía esencialmente práctica. La tradición platónico-aristotélica, en cambio, sitúa la ruptura al nivel del *método*, de los instrumentos que permiten pensar los contenidos: diremos que esta ruptura atribuye a Sócrates un pensamiento de segundo orden, por oposición al pensamiento de primer orden característico de sus predecesores.[38] Este desplazamiento hacia las cuestiones epistemológicas —que evidentemente está preñado de una reinterpretación de los pre-socráticos, así como de Sócrates mismo— se realiza por primera vez en el *Fedón* de Platón, el cual, de la misma manera que esboza las categorías rectoras de la física aristotélica como aparecen en el primer libro de la *Física*, mediante las teorías de los contrarios y de la causa formal, también allana el camino, esencialmente continuista, de los inicios de la filosofía que Aristóteles refiere en el primer libro de la *Metafísica*. Todo ocurre como si a la salida de un proceso ya cerrado y ante la muerte inminente de Sócrates (como lo mencionamos antes, el *Fedón* sucede el mismo día de la ejecución), fuera posible des-

plegar una visión filosóficamente más equilibrada que lo que autorizaban las necesidades de la defensa.

Sócrates, en su relato acerca de su propio desarrollo intelectual —que constituye una larga digresión dentro del último de sus argumentos en favor de la inmortalidad del alma— evoca las circunstancias que lo condujeron a desarrollar una teoría de la causa formal, tras constatar los atolladeros de la física, por la que inicialmente se había apasionado, así como su incapacidad para asir la causa final (es la metáfora de la «segunda navegación»).[39] Sin embargo, por profunda que sea, la ruptura con la antigua física sólo se realiza aquí sobre el fondo de un proyecto filosófico compartido.

Cebes acaba de formular una objeción contra el último argumento de Sócrates: establecer que el alma preexiste a nuestro nacimiento, observa Cebes, no permite en modo alguno concluir su inmortalidad. Pudiera ser que el alma, habiendo incluso preexistido, sea a fin de cuentas corruptible y que su entrada en un cuerpo marque el comienzo de un proceso de desgaste que conduciría inevitablemente a su destrucción, aún si debiéramos admitir con ello que perdura un tiempo.

Responder a la objeción, reconoce Sócrates, no es cosa fácil. Ello supone, «de manera general, una investigación profunda sobre la causa de la generación y de la corrupción». Pero la «investigación de la naturaleza», cuyo objeto es oficialmente ése (trata de «aquello que nace y muere»),[40] no es competente en esta materia. Lejos de explicitar la causa (*aition*) de los procesos de generación y corrupción, no hace más que tratar de las condiciones materiales necesarias para su efectuación, lo que Platón llama técnicamente las «causas conexas» o «causas adyuvantes» (*synaitia*).[41] De hecho, sólo la causa que Aristóteles llamará «el aquello con miras a lo cual» (la causa final) responde a lo que Sócrates comprende aquí bajo el nombre de causa. Es por ello por lo que durante un breve momento colocó sus esperanzas en Anaxágoras, el único naturalista que se desprende, en el texto del *Fedón*, de la masa anónima de los demás por haber sostenido que la «inteligencia organizó el mundo y es la causa de todas las cosas».[42] El

problema está en que a esta afirmación, según la lectura que Sócrates hace de Anaxágoras, no la sigue efecto alguno, aunque la formación del mundo quede allí explicada por lo que Sócrates, utilizando un plural de desdén, llama «aires, éteres, aguas y otras numerosas entidades extrañas».[43]

La segunda navegación, dirigida «hacia la búsqueda de la causa»,[44] no lleva, empero, directamente hasta la causa final. Toma más bien la vía de un procedimiento hipotético que se apoya sobre una teoría de la causa formal (las Formas como causa). El argumento mediante el cual Sócrates establecerá la incorruptibilidad del alma, para responder finalmente a Cebes, consiste en decir que ni una Forma en sí misma, como la frialdad, ni ninguna entidad dependiente de la presencia de tal Forma, como la nieve, podrán acoger en ellas una Forma contraria (en este caso el calor). Una de dos: las Formas deberán «ya sea perecer, ya sea retirarse»: perecer, si la entidad en cuestión es perecedera, como la nieve; retirarse, si la entidad en cuestión, por esencia o definición, se substrae a la muerte. Ahora bien, esta última hipótesis se aplica a la vida, cuyo concepto, según Sócrates, implica analíticamente la «inmortalidad». El alma, que constituye su principio, será ella también inmortal y, por lo tanto, «incorruptible».

Este argumento, que podríamos llamar «biológico» (como hablamos del argumento ontológico), invoca en una de sus etapas un ejemplo de comportamiento práctico, dependiente de la «ética»: si Sócrates permanece en prisión, no será por culpa de sus huesos y de sus músculos, que no son sino condiciones necesarias, sino porque él piensa que eso es bueno.[45] La utilización de estos filosofemas distintivamente platónicos hace que el paso de los pre-socráticos a Sócrates coincida con el de un Sócrates puramente socrático a un Sócrates distinguiblemente platónico.[46] El argumento principal, al cual se subordina este ejemplo, no trata de los asuntos humanos. Esboza más bien el perímetro de una nueva física, cuya marca distintiva será la de ser teleológicamente estructurada.[47] Al horizonte de la «segunda navegación» del *Fedón* se perfila el *Timeo*, el cual, reanudando el

proyecto cosmológico de los «naturalistas», resulta ser un momento decisivo en la «naturalización» del Sócrates de la *Apología*. El mito escatológico al final del *Fedón*, con la descripción geográfico-cosmológica del mundo donde las almas se reparten después de la muerte —que incluye una hidrología a la cual Aristóteles se referirá en sus *Meteorológicas*—[48] es una perfecta expresión de la «naturalización» platónica de Sócrates.

Aristóteles no siguió a Platón por esta vía, que indudablemente borra aquello que Sócrates tenía de distintivo en beneficio de una problemática que ya no es la suya. Sin embargo, retoma la idea de que los pre-socráticos y Sócrates están comprometidos en una misma empresa cuyo objeto no es aquello que nace y perece, sino más generalmente la búsqueda de las causas. Es justamente lo que les vale el nombre de «primeros filósofos», o, más precisamente, de «primeros en filosofar», que Aristóteles les asigna en el primer libro de la *Metafísica*.[49]

Este libro, que se abre con una caracterización del saber más alto como «sabiduría», se consagra a partir del capítulo 3 a la localización, entre los predecesores de Aristóteles («los primeros filósofos», pero también Sócrates y Platón), del surgimiento de las cuatro causas, cuyo cuadro sistemático ya había presentado la *Física*. Primero, la causa material, acerca de cuya noción Aristóteles se pregunta si puede o no atribuirse a los poetas y al grupo de los que él designa como «los teólogos» (los autores de teogonías, como Hesíodo o los órficos). Luego, en orden, la causa motriz, por la que cabe «sospechar» si Hesíodo no la concibió incluso antes que Parménides, la causa final, en Anaxágoras y Empédocles (caps. 3 y 4), y la causa formal, en los pitagóricos y Platón (caps. 5 y 6). Tratándose de los «primeros filósofos», es menos un asunto de descubrimientos que de anticipaciones. La causa final en Empédocles se llama «Amistad»; en Anaxágoras, queda implicada en la función rectora del intelecto; la causa motriz, de nuevo, se llama «Amor» en Hesíodo y Parménides. Y los propios cuerpos que los físicos toman como principios no son sino la prefiguración del substrato y de la potencialidad. En semejante pers-

pectiva no hay, de Tales a Platón, ninguna solución de continuidad.[50] Aunque menciona que Sócrates «trató de cuestiones éticas y en nada de la naturaleza en su conjunto»,[51] Aristóteles, lejos de situar la contribución de Sócrates a la historia de la filosofía en esa elección específica, la sugiere más bien como contingencia. «Buscando a propósito de ellas [a saber, a propósito de las cuestiones éticas] el universal», lo primero que hizo Sócrates fue interesarse por las definiciones.[52] Esta novedad es concebida en sí misma como la premisa de la teoría platónica de las Formas, la última teoría de los principios que expuso Aristóteles, antes de retomar sus argumentos en el capítulo 7, la crítica de los capítulos 8 y 9 y la conclusión en el capítulo 10, lo cual convierte a Sócrates más en un intermediario que en un iniciador.

Esta interpretación de Sócrates, que se encuentra de nuevo en el pasaje paralelo del libro *My* de la *Metafísica* (sólo que aquí Aristóteles precisa la contribución, en materia de búsqueda definicional, de Demócrito y, más antiguamente, de los pitagóricos),[53] de igual modo se pone en juego en el primer libro de las *Partes de los animales*.[54] Se trata de la cuestión del método en biología, en particular, del papel que desempeña en la definición. Señalando irónicamente, aunque de manera implícita, la distancia que separa la pretensión de los «naturalistas» de sus realizaciones, Aristóteles defiende la idea de que existen dos tipos de causas de las que el naturalista debe rendir cuenta, so pena de faltar a «la naturaleza»: la causa final (que en el contexto recubre la causa formal) y la necesidad (también llamada «materia»).[55] Aristóteles explica que sus predecesores sólo pudieron considerar la causa final por el efecto de un feliz azar (no hacen más que «caer en» ella), pues toda práctica de la definición de la esencia les era aún extraña: incluso Demócrito, que decidió llevar a cabo un trabajo definicional, lo hizo porque a ello «lo lleva la cosa misma» (de manera irreflexiva), y no «porque ello fuera necesario para la física» (de manera consciente). Sócrates, por su lado, hizo progresar la teoría de la definición, pero como él seguía la inclinación común de los filósofos de su época «por la virtud útil y la política», la física no se benefició de ello. Desde este punto de vista, la física aristotélica

—que, gracias a una explícita teoría de la definición y de la esencia, da lugar a la causa final (y formal) al lado de la causa material— se presenta como una síntesis de la antigua física presocrática y de una impulsión socrática de naturaleza esencialmente epistemológica.

La imagen que se desprende de Aristóteles es compleja. Por un lado, existe ciertamente una secuencia física/ética (y política). Pero la atención puesta sobre la práctica no es que abra una nueva época de la filosofía, sino que más bien caracteriza el interés y el espíritu de una generación (la expresión «los filósofos», *hoi philosophountes,* en plural, bien podría, en este caso, no excluir a los sofistas). Para el propio Sócrates, por más que comparta este interés común, la ética viene a ser, si acaso, el dominio o la materia donde se emplea una preocupación de otro orden. Filósofo de la definición, Sócrates se inscribe en la continuidad de una tradición que él contribuye más a regenerar que a acabar. Desde este punto de vista, la cesura socrática a la vez se mantiene y se relativiza.

No hay en la historiografía filosófica antigua manifestación más tangible de esta relativización de la cesura socrática que el lugar que se le hace a Sócrates en las *Vidas de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio. El hecho mismo de que Diógenes Laercio haya repartido el conjunto de la filosofía griega en dos linajes —el linaje «jonio», que él hace derivar de Anaximandro (y de Tales), y el linaje «itálico», presidido por Pitágoras (y Ferécides de Siros)— impedía toda cesura de tipo ciceroniano, fundamentada en un desarrollo monolineal de la historia de la filosofía.[56] Pero en el seno mismo del linaje jonio, Sócrates desempeña el papel de eslabón intermediario entre Arquelao, por un lado, y los demás socráticos, por el otro.[57]

Así, una discontinuidad significativa en la historia de la filosofía tendía a ser reabsorbida con la introducción de un término medio: como hemos visto antes, los testimonios doxográficos sobre Arquelao sugieren que a pesar de haber sido elevado a la dignidad de maestro de Sócrates, lo fue menos por el hecho de encontrarse escondido detrás de los naturalistas anónimos del *Fedón*, que por haber tratado de asuntos éticos desde antes de Sócrates, por muy «naturalista» que

aún fuese. No es que Diógenes Laercio pase por alto —más que Platón, Aristóteles o Cicerón— la ruptura socrática. Volviendo a la relación Arquelao-Sócrates en el momento de enumerar la partes de la filosofía (física, ética y dialéctica), Diógenes destaca que «hasta Arquelao, hubo la especie física; a partir de Sócrates, hubo, como ya hemos dicho, la especie ética».[58] El capítulo consagrado a Arquelao lo repite.[59] Lo cierto es que la tematización ocasional de la ruptura socrática aparece necesariamente, debido a la construcción global, como un momento subordinado. No sólo no hay pre-socráticos en Diógenes Laercio, sino que los pre-socráticos mismos apenas gozan de una existencia virtual. Desde este punto de vista, la emergencia en Eberhard de una «filosofía presocrática» confirma el hecho, bien documentado por otro lado, de que la historiografía moderna de la filosofía antigua se construyó en primer lugar contra los esquemas heredados de Diógenes Laercio, dando por sentado que el modelo ciceroniano desempeñó un papel decisivo en esta reconfiguración.

PRESOCRÁTICOS: LA CONSTELACIÓN MODERNA

Antes de ser adoptado, el neologismo «presocrático», acuñado a finales del siglo XVIII, abrió un debate. Hay que esperar los efectos conjugados de la reevaluación filosófica de los presocráticos en Nietzsche y de la empresa editorial de H. Diels, el fundador de los estudios presocráticos modernos, que publicó en 1903 la primera edición científica de los fragmentos bajo el título *Die Fragmente der Vorsokratiker*, para que pudiera considerarse que el término se impuso.[1] Incluso así, las dificultades a las que se expone la expresión persisten, lo que explica que regularmente se proponga sustituirla por otras, consideradas menos recargadas o más adecuadas, entre las cuales «los primeros filósofos» de Aristóteles figura en buen lugar. La historia de los presocráticos está lo suficientemente ligada a la de su denominación como para que nos detengamos en ella.

La primera dificultad del término «presocrático» depende del uso que se hace del nombre de Sócrates. El manual de Eberhard manifiesta de buenas a primeras esta dificultad, ya que el período llamado «socrático» se abre de hecho con una serie de párrafos consagrados no a Sócrates, sino a los sofistas. Es que los sofistas, no menos que Sócrates, se interesan por «el hombre». Por ello W. T. Krug, en una historia de la filosofía antigua publicada en 1815, prefirió reservar a Platón el privilegio de iniciar un segundo período de la historia de la filosofía, devolviendo a los sofistas y a Sócrates al final del período precedente.[2] ¿Cómo, entonces, pretender que Sócrates

constituye un giro? Schleiermacher reacciona precisamente contra la devaluación de Sócrates implicada en esta reorganización en una conferencia pronunciada, en el curso del mismo año 1815, ante la Academia de Berlín, bajo el significativo título «Sobre el valor de Sócrates como filósofo». Schleiermacher se interroga sobre la «contradicción» entre la función tradicionalmente asignada a Sócrates, que consiste en abrir una nueva época filosófica, y la caracterización que se le da a su doctrina. Si sólo pudiera preciarse de haber «traído de nuevo la filosofía del cielo hacia la tierra», según la fórmula de Cicerón, Sócrates no sería sino el representante del «buen sentido», hacia el cual efectivamente la filosofía del siglo XVIII lo había llevado, a lo cual Schleiermacher añade que ello puede no tener el menor carácter filosófico.[3] Para que Sócrates pueda mantenerse como «una cesura mayor en la filosofía helénica» (y Schleiermacher piensa que hay buenas razones para que así sea), hay que atribuirle «un pensamiento más filosófico de lo que habitualmente se le concede». Schleiermacher no sitúa este filosofema en la introducción de una nueva disciplina —ya se trate de la ética, de la cual subraya que ya existía antes de Sócrates (en particular entre los pitagóricos), o de la dialéctica (ya practicada por los eleatas)—, sino en el descubrimiento de la «compenetración de las tres disciplinas» (dialéctica, ética y física) por el sesgo de la «Idea del saber en sí»: nada menos que la idea misma de la filosofía según la idea sistemática que de ella se hace Schleiermacher.[4]

Más cercana a la concepción (si no a la terminología) de Eberhard es la repartición que hace Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Con la dialéctica del objeto y del sujeto como guía, Hegel tiene que relativizar una vez más el papel de Sócrates. Si el criterio para fijar el término de un primer período de la filosofía griega reside en el abandono de una filosofía objetiva de la naturaleza, es entonces a los sofistas —en la medida en que son los primeros representantes, en la historia de la filosofía, del principio de la subjetividad— a quienes corresponde iniciar el período siguiente.[5] Zeller, en contra de este retorno de los sofistas a una posición de fuerza,

restituye a Sócrates en su papel de pivote en su *Historia de la filosofía griega en su desarrollo histórico*, cuya primera edición aparece entre 1844 y 1852.[6] La argumentación, a pesar de recordar a la de Schleiermacher, está más cerca de las fuentes, en particular de las aristotélicas. Si efectivamente Sócrates cambia el rostro de la filosofía es antes que nada, según Zeller, por ser el primer representante de una filosofía del concepto (*eidos*). En cuanto a los sofistas, pueden perfectamente contarse entre los presocráticos, puesto que dan testimonio de la disolución de una filosofía, más que de la aparición de una filosofía verdaderamente nueva.[7]

La periodización de Zeller se impuso por ser a la vez la más plausible y la más fácil de manejar. Sobre ella descansa, en particular, el compendio de los *Fragmente der Vorsokratiker* de Diels, que incluye, al lado de los naturalistas (comprendidos en la expresión más amplia posible del término), el conjunto de los representantes del movimiento sofístico.[8] En cierta medida, Zeller y Diels no son menos «inventores de los presocráticos» que Nietzsche, a quien se le atribuyó el título a causa del papel decisivo que desempeñó en la extraordinaria promoción filosófica e intelectual de que gozaron los presocráticos durante el siglo xx.[9]

Es cierto que Nietzsche, en la tradición de Krug y de Karsten, prefirió durante un tiempo hablar de «preplatónicos», o, más precisamente, de «filósofos preplatónicos», según el título de las *Lecciones* profesadas en Basilea durante el semestre de verano de 1872 (retomadas en 1873 y en 1876). La línea de demarcación separa aquí dos tipos de filósofo: el primero, hasta Sócrates incluido, está caracterizado, en virtud de un nuevo criterio, por la originalidad y la «pureza» de su actitud, inmune a la lógica del compromiso, mientras que el otro, a partir de Platón, lo está por el carácter «híbrido» y dialéctico —lo que en Nietzsche quiere también decir democrático— de su filosofía.[10] Hizo falta que la construcción que convertía a Sócrates en el primer promotor de la modernidad optimista, frente a una filosofía aún ubicada bajo el rótulo de la «tragedia», triunfara en los años 1875-1876, para que Sócrates volviera a ser la verdadera línea

de partición, asegurando en un mismo golpe que en lo sucesivo los presocráticos fuesen considerados como los únicos y auténticos «tiranos del espíritu», una ventaja que no se desmentiría nunca más.[11]

La interpretación de Nietzsche, ya se trate de los preplatónicos o de los presocráticos, opera una inversión con respecto a la versión ciceroniana de los pre-socráticos entendidos como «teóricos». No es que los primeros filósofos no hayan desarrollado teorías, y especialmente teorías de la naturaleza. Nietzsche se inclina tanto menos a negarlo cuanto que, siendo gran lector de la *Historia del materialismo* de F. Lange y de los trabajos de Boscovich, ve en la mayoría de los filósofos preplatónicos a aliados potenciales en el combate librado por la ciencia contemporánea contra los finalismos de todo género. Amplificando (y corrigiendo a veces de pasada) las observaciones de Schopenhauer, quien, ya entonces, leía a Anaxímenes, Empédocles o Demócrito a la luz de la teoría de Kant y de Laplace sobre el origen del universo (¿no tenían acaso ellos también la condensación de una materia difusa y el torbellino?) y reconociendo en la filosofía pitagórica de los números una primera forma de «estoiquiometría química» (estudio de los parámetros comparativos involucrados en los enlaces químicos), por no hablar del entusisamo que suscitó en el filósofo del pesimismo el pensamiento de Empédocles («él reconoció perfectamente la miseria de nuestra existencia»),[12] Nietzsche insiste en el hecho de que los filósofos griegos desarrollaron intuiciones en las que puede reconocerse la ciencia contemporánea. Las lecciones sobre los filósofos preplatónicos son regularmente interrumpidas, cada vez que la ocasión se presenta, por digresiones científicas; tal como ocurre en los capítulos consagrados a Tales, Heráclito, Empédocles, Demócrito y a los pitagóricos.[13]

La teoría de Kant-Laplace de los estados de la materia es una vez más evocada para explicar que el «agua», según Tales, es el origen de todas las cosas: «Los hechos astronómicos le dan la razón. Un estado de agregación menos denso debe haber precedido a las condiciones actuales». El «todo fluye» de Heráclito es interpretado a la luz del concepto de fuerza (*Kraft*) desarrollado por Helmholtz en su escrito

«Sobre la acción recíproca de las fuerzas de la naturaleza»: «En ninguna parte hay persistencia fija, aunque sólo sea porque al final se llega siempre a fuerzas cuya acción encierra en ella la pérdida de la fuerza». La interpretación da lugar a una larga comparación con el relativismo biológico de K. von Baer que Nietzsche comparte: «Su concepción de la naturaleza viviente es la buena». En cuanto a Empédocles, él anticipa el evolucionismo biológico de Darwin: el orden del mundo, lejos de ser fruto de una intención (como en Anaxágoras), resulta del juego ciego de dos pulsiones (*Trieb*) opuestas.[14] «Algunas de las formas posibles y adaptadas a la vida aparecen precisamente en medio de las innumerables formas abortadas y de las imposibilidades de vida», un pensamiento que Nietzsche califica de «grandioso». Pero el héroe de la serie es incontestablemente Demócrito, el filósofo materialista y antiteleológico. «Dadme materia y construiré un mundo».[15]

La lectura schopenhauer-nietzscheana puede parecer tan tradicional como ingenua, puesto que los filósofos preplatónicos desempeñan el papel, como en Aristóteles, de precursores en materia de la verdad. Y, sin embargo, esta lectura innova de una manera que no solamente justifica la ingenuidad, sino que de cierta manera la solicita. Nietzsche, como Schopenhauer en su momento, no sólo moviliza la ciencia de los primeros filósofos contra la teleología contemporánea; también rechaza la escritura teleológica de la historia que convierte a cada filósofo preplatónico en una *etapa* en el camino de la verdad, como lo hace Aristóteles en el primer libro de la *Metafísica*. Al poner a Tales o a Demócrito *directamente* en relación con Kant-Laplace, a Heráclito con Helmholtz, o a Empédocles con Darwin, Nietzsche rompe la continuidad de un progreso en el que cada uno de los protagonistas encuentra su sentido en su propia superación. Los filósofos preplatónicos tal vez anticiparon, pero de ninguna manera prepararon; así, no deben su valor sino a ellos mismos. Son, en el plano teórico, «grandes hombres» cuyas doctrinas sólo son interesantes en la medida en que revelan una «personalidad».[16]

La línea de interpretación antiaristotélica (antiteleológica) de Nietzsche cobra sentido en el marco de la perspectiva anticiceronia-

na que la engloba. Si hay ciencia, ésta no es, contrariamente a lo que sugiere la construcción de Cicerón, un fin en sí. La ciencia posee, por el contrario, una *función* «correctiva» en el seno de una cultura que, en la idea que se hace Nietzsche, es fundamentalmente «trágica».

La naturaleza del interés que Nietzsche pone en los filósofos preplatónicos, desde la perspectiva de una filosofía de la cultura, se desprende perfectamente del paralelo que la cuarta de las *Consideraciones inactuales* (*R. Wagner en Bayreuth*), de 1876, establece entre tres representantes de la cultura trágica (dos filósofos y un dramaturgo) y tres de la cultura moderna: Esquilo, Parménides y Empédocles, de un lado, y Wagner, Kant y Schopenhauer, del otro.[17] El pesimismo schopenhaueriano se había reconocido, como vimos, en Empédocles. Evidentemente, Esquilo está ahí en el drama total wagneriano. En cuanto a la pareja Parménides-Kant, más sorprendente a primera vista, descansa sobre la idea de que la negación de la realidad del tiempo en Parménides es como una anticipación de la tesis de su idealidad, tal como ésta figura en la *Estética trascendental*.

El sentido de la homología es evidente. Nietzsche quiere poner de manifiesto la lógica de dos mutaciones culturales simétricas. Tratándose de la ciudad griega, la decadencia progresiva del siglo v (que Sócrates acelera a pesar de no ser él mismo más que su resultado) sucede a un período de expansión que Nietzsche ubica bajo el rótulo de la tragedia. De manera inversa, la reforma filosóficamente iniciada por Schopenhauer, tras los pasos de Kant, y estéticamente seguida por Wagner, tiene la intención de poner fin a la decadencia cultural de la Alemania wilhelmiana, reanudando la concepción trágica a la que Sócrates, en el orden de la filosofía, y Eurípides, en el orden del drama, pusieron fin. Se comprende entonces que los presocráticos, en la medida en que Sócrates se ha apartado de ellos, se encuentren en lo sucesivo en posición de constituirse en modelos de una posible superación de la modernidad iniciada por él.

Sin embargo, esta primera simetría supone otra más sutil. Un aspecto esencial del análisis nietzscheano está en que la grandeza de la ciudad griega, en su época de máximo florecimiento, se despliega *en*

reacción a una tendencia inherente a la cultura griega. Es lo que podría llamarse el motivo hölderliniano del análisis nietzscheano, aunque Nietzsche no pudo haber conocido la carta a Böhlendorff (1801) donde Hölderlin renueva las implicaciones estéticas de la rivalidad entre los atiguos y los modernos apelando a la noción de «libre uso de lo propio». En Hölderlin, los poetas «hespéricos» no pueden igualar a los griegos *desarrollando* aquello que les es «propiamente nacional», sino, por el contrario, *resistiéndose* a ello, como hicieron los propios griegos: «Puesto que lo más difícil, dice Hölderlin, es el *libre* uso de lo *propio*». Para Nietzsche, igualmente, los antiguos filósofos «muestran la potencia vital de esta cultura [la cultura griega] que engendra sus propios correctivos».[18] La noción de «correctivo», que corresponde a lo que Hölderlin llama «resistencia», evidentemente complica la manera en que los preplatónicos están llamados a servir de paradigma, puesto que aquello que *nosotros* debemos corregir no es, claro está, aquello a lo que *ellos* tuvieron que resistirse.

La naturaleza del peligro, tal y como se le presentaba a los griegos, está especificada en uno de los fragmentos de *La ciencia y la sabiduría en el combate* (*Wissenschaft und Weisheit im Kampfe*) que enumera la serie de amenazas a las cuales se supone que los distintos filósofos debieron responder:[19]

> El mito como lecho de pereza del pensamiento – contra ello, la abstracción fría y la ciencia rigurosa. Demócrito.
>
> La molicie de una vida de bienestar – contra ello, la rigurosa concepción ascética de Pitágoras, Empédocles, Anaximandro.
>
> La crueldad en el combate y la lucha – contra ello, Empédocles con su reforma del sacrificio.
>
> La mentira y el engaño – contra ello, el entusiasmo por lo verdadero con todas sus consecuencias.
>
> El conformismo, una sociabilidad excesiva — contra ello, el orgullo y la soledad de Heráclito.

La estrategia de las lecciones de Basilea es ambivalente. Por un lado, Nietzsche defiende, con los preplatónicos, una visión «científica» del

mundo. Al mismo tiempo, la ciencia es la respuesta dada a una situación cultural definida y como una manifestación de civismo. El compromiso personal de los distintos preplatónicos, a propósito del cual Nietzsche, apoyándose en las *Vidas de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio, multiplica los testimonios (nunca deja de subrayar que muchos fueron legisladores), no es en sí sino un signo de esta dimensión «práctica» de la ciencia.

Es a causa de esta dimensión cultural que la filosofía en la época de la tragedia griega resulta paradigmática, aún más que por la forma particular de esa realización. Ciertamente, los peligros que pesan sobre la cultura alemana son en parte idénticos a los que, según Nietzsche, debió hacer frente la cultura griega y, por consiguiente, tienen la misma naturaleza que los correctivos que ésta, en su vitalidad, supo aportarles: el conformismo social y el primado de la colectividad no pesan menos aquí que allá. Pero tratándose de otros rasgos, aquello que Nietzsche pone en el activo de los pensadores presocráticos convendría más bien al pasivo de la cultura alemana. Es el caso en particular de la fe puesta en la ciencia para combatir el mito, que Nietzsche denuncia sin tregua. Hay que tener en cuenta, *a la vez*, los paralelismos entre Grecia y Alemania y la estructura hölderliniana en virtud de la cual aquello que fue la realización griega contra una naturaleza original se volvió para nosotros la tendencia misma contra la que hay que reaccionar, para comprender cómo Nietzsche puede alternativamente eregir a los presocráticos en modelo y subrayar sus límites.

De hecho, si para Nietzsche los presocráticos emprendieron efectivamente un movimiento de reforma cultural, ese movimiento quedó en sí inacabado. Sócrates lo interrumpió *antes* de que hubiera llegado a su término, rompiendo así una simple *esperanza*. De esta manera, Nietzsche podrá escribir en «Los tiranos del espíritu»: «Los siglos VI y V parecen siempre prometer más que lo que produjeron; se quedaron en la promesa y el anuncio».[20] *La ciencia y la sabiduría en el combate* afirma más generosamente: «Hay muchas posibilidades que aún no han sido descubiertas. Hay otras que los griegos *descubrieron* y, más tarde, de nuevo *recubrieron*».[21]

La reanudación nietzscheana del tema socrático-ciceroniano de la filosofía presocrática como física y de la física como teoría está de golpe atravesada por un movimiento crítico que equivale, de hecho, a su inversión. Se comprende mejor así que aquello que las *Lecciones* ofrecen como geniales anticipaciones de los filósofos presocráticos pueda ser presentado, en las páginas iniciales de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, como «errores».[22] Esto no es de ninguna manera incompatible con su verdad, rotundamente proclamada en las *Lecciones*. Lo que convierte sus verdades en errores es justamente el hecho de que sean verdades *superadas*. ¿Qué peso tiene Heráclito comparado con Helmholtz, o Empédocles comparado con Darwin? Lo esencial de lo que los presocráticos tienen que decirnos no depende de sus doctrinas, sino de la relación entre sus doctrinas y la cultura en cuyo seno fueron proclamadas.

El principio de una crítica más radical de los presocráticos se encontraba ya latente en la concepción que las *Lecciones* promovían de los filósofos como hombres de ciencia, a saber, el valor de la ciencia puede cuestionarse y hasta invertirse. El *pathos* de la verdad, en el que Nietzsche había visto inicialmente un elemento de la grandeza presocrática, pronto se convertirá para él en el nombre de un problema y una expresión privilegiada del ideal ascético que tiene, él también, sus representantes antiguos. La valorización de la *fröhliche Wissenschaft* conduce necesariamente a atenuar la importancia de un Demócrito. Pero ni siquiera Empédocles presenta, para el Nietzsche de la madurez, la atracción de los inicios —es todavía demasiado científico y, lo que no ayuda, demasiado democrático, para no hablar del pesimismo que lo coloca del lado de Schopenhauer—. El único presocrático que se salva al final es Heráclito, y a duras penas.[23]

Así como la problemática de Nietzsche evolucionó, la intuición fundamental que le sirvió de vector debía ser preservada, más allá de él, en el seno de la tradición fenomenológica y particularmente en Heidegger. Los primeros filósofos, representantes de la época «trágica», se habían convertido, para Nietzsche, en la viñeta de una posmodernidad esperada, puesto que esta modernidad fue inaugu-

rada por la victoria del optimismo teórico y el primado de la moral (he allí la inversión del esquema ciceroniano). Después de Nietzsche, los presocráticos seguirán figurando, junto con otros parámetros —en este caso reontologizados—, como la delantera de una modernidad que se interroga sobre sus crisis y sus quiebras. En este sentido, Nietzsche no habrá sido solamente el «inventor de los presocráticos», sino la gran fuente de inspiración de las auroras heideggerianas.

Los presocráticos se beneficiaron así de la sinergía que resulta de una extraña alianza entre la ciencia histórica, representada por el tándem formado por Zeller y Diels, y el implacable crítico del método histórico que fue Nietzsche. A pesar de este doble fundamento, los escrúpulos que, diversamente motivados, provoca el uso del término «presocrático» son recurrentes entre los historiadores de la filosofía griega y, más generalmente, de la Grecia arcaica.

Que el término moleste no depende solamente de los problemas que plantea la referencia a Sócrates, sino también de la ambigüedad y de las implicaciones conceptuales del prefijo. La ambigüedad es doble. Primero, una formación en «pre» sugiere espontáneamente una anterioridad cronológica, allí donde también se apunta, acaso antes que nada (en virtud de la dimensión tipológica de toda periodización), a una caracterización morfológica: ciertos presocráticos, y no precisamente los menores, son contemporáneos de Sócrates e incluso de Platón; una simultaneidad que gana tanto más relieve cuando se considera que el desarrollo de la filosofía presocrática se realiza sobre un período notablemente breve —apenas algo más de siglo y medio—. Walter Kranz, en el prefacio a la quinta edición de los *Fragmente der Vorsokratiker*, de cuya revisión se encargaba, había puesto cuidado en subrayar que «muchos contemporáneos de Sócrates, así como algunos que vivieron más allá, aparecen en esta obra. Sin embargo, el libro constituye una unidad. Ésta consiste en que la filosofía que se expresa aquí no pasó por la escuela de pensamiento

de Sócrates (y de Platón): no se trata tanto de la filosofía presocrática, como de la antigua filosofía no socrática».[24]

Es significativo que estas precisiones no hayan podido vencer la resistencia de todos los escrúpulos. Se subraya con frecuencia, por ejemplo, a propósito del pitagórico Filolao, que «se sitúa en la frontera de lo que podemos llamar presocrático».[25] De hecho, una interpretación morfológica del término «presocrático» no invalida toda perspectiva cronológica. Por lo general, una forma de pensamiento obsoleta no se mantiene mucho tiempo en ese estado. Una periodización, a pesar de no estar estrictamente sostenida por la cronología y de admitir ciertos márgenes —podría incluso sostenerse que estos márgenes le son esenciales—[26] no deja de conservar por ello menos implicaciones temporales. Por eso, cuando los *Fragmente der Vorsokratiker* incluyen entre los presocráticos a los pitagóricos de la época imperial, bajo el pretexto de que se conectan con la escuela madre, se hace inevitable cierto malestar: los neopitagóricos se distinguen de los antiguos por rasgos típicamente postsocráticos, en este caso académicos.[27] Si el autor anónimo del comentario alegórico descubierto en Derveni en 1962, que traduce un relato teogónico de la tradición órfica en los términos de una cosmogonía inspirada en Heráclito, en Anaxágoras y en Diógenes de Apolonia, escribió hacia mediados del siglo IV a. C., como es razonable suponer, ello constituye ya un notable fenómeno de histéresis que marca un límite más allá del cual el empleo del término «presocrático» deja de ser plausible o exige el uso de comillas. Es por lo demás probable, tratándose de este documento, que la histéresis pueda ser adjudicada a cierta excentricidad geográfica: Derveni, en Macedonia, no es Atenas, ni siquiera es un centro secundario de actividad filosófica.[28]

La segunda fuente de ambigüedad del prefijo «pre» es filosóficamente más importante. Todavía en el orden temporal, pero de manera más ideal, el «pre» de «presocrático» sugiere la idea de «preparación», de «anticipación» y hasta de «inferioridad». El prefijo hace así las veces de perfecto fijador de la teleología y del primitivismo que, de todas formas, persiguen a los inicios de la filosofía.

Es cierto que la referencia a Sócrates, en el segundo término del compuesto, resiste de entrada a la propensión natural a hacer un uso teleológico del prefijo. Como ya vimos, Sócrates, en la tradición socrático-ciceroniana (y nietzscheana), está ahí para una revolución —cualesquiera que sean sus parámetros: práctica contra teoría, moral humana contra conocimiento de la naturaleza, optimismo del conocimiento contra visión trágica— en la que los presocráticos, lejos de ser promotores, resultan ser las primeras víctimas. Sin embargo, es un hecho que la referencia específica a Sócrates es a menudo marginalizada en el uso que se hace del término «presocrático». En un sentido más amplio, la anterioridad de los presocráticos se entiende no sólo con respecto a Sócrates y a Platón, lo que puede comprenderse dada la unidad de pensamiento socratico-platónico, sino, sobre todo, y de manera más significativa, con respecto al propio Aristóteles: es que aquellos a quienes nosotros llamamos presocráticos son incontestablemente los principales actores (aunque no sean los únicos) del primer relato teleológico de la historia de la filosofía, consignada en el primer libro de la *Metafísica*: éste es el sentido profundo de la denominación «primeros filósofos».[29] Así se esclarece la salida antiaristotélica de Nietzsche en «Los tiranos del espíritu»: «Aristóteles, sobre todo, parece no tener ojos para ver cuando se encuentra en presencia de estos hombres [...] pareciera que estos maravillosos filósofos hubieran vivido en vano, o que no hubieran hecho sino preparar los batallones disputadores y habladores de las escuelas socráticas». Mediante la referencia a las «escuelas socráticas» (que son y no son «el propio» Sócrates), Nietzsche logra hacer coincidir las dos determinaciones de «presocrático» y de «prearistotélico», revelando así la lógica subyacente en otro uso no socrático, por así decirlo, del término «presocrático». Con frecuencia, todo sucede como si, en el compuesto, la potencia del prefijo («pre») superara la limitación impuesta por el radical («Sócrates»). Esto explica que Heidegger, el turiferario más importante de los «presocráticos» después de Nietzsche, haya evitado el término, con tanto más agrado por cuanto que Sócrates no desempeña entre estos grie-

gos ningún papel. Los presocráticos de Heidegger son los «pensadores iniciales» (*die anfänglichen Denker*). Es verdad que la expresión no está menos expuesta que otras a representaciones falaciosas. Heidegger mismo subrayaba que «lo inicial pasa fácilmente por lo imperfecto, lo inacabado, lo grosero. Se le llama también lo "primitivo". Así nace la opinión según la cual los pensadores que preceden a Platón y Aristóteles son "pensadores primitivos"».[30]

Se comprende entonces que la historiografía de los presocráticos haya conocido, después de Zeller, cierto número de veleidades reformadoras en materia de terminología. En lugar de «presocrático», se ha hablado de «filosofía (o etapa) preática» —un intento de neutralización geográfica indirectamente inspirado en la distinción que Diógenes Laercio hizo entre los dos orígenes, oriental («jonio») y occidental («itálico»), de la filosofía griega. Tal intento se basa en la idea de que la filosofía llega importada a Atenas con Anaxágoras y se asienta allí con Arquelao (el supuesto maestro de Sócrates).[31] También se encuentra «filosofía (o etapa) presofística», que presupone la repartición hegeliana.[32] Estas dos proposiciones quedaron sin eco, lo que vale subrayar, visto el atractivo potencial de al menos la segunda de ellas. «Filosofía arcaica» tuvo más éxito, lo que se explica en la medida en que la categoría de lo arcaico —tematizada primero por los arqueólogos y los historiadores del arte en los mismos años en que Nietzsche construía la época de la tragedia como aquella de la grandeza griega— cubrió rápidamente, de manera transversal, todos los fenómenos, literarios y filosóficos, que la ideología de la idealidad y del clasicismo había obnubilado. Pero ninguno de estos reajustes ha logrado imponerse sobre «presocrático». Como lo señala J. Mansfeld, la denominción «está tan enraizada en el uso que no vale la pena buscar otra».[33]

Es significativo que el editor de un volumen de introducción a los inicios de la filosofía griega titulado *Companion to Early Greek Philosophy* haya por su parte apartado sistemáticamente el término «presocrático» en beneficio de «primeros filósofos de Grecia», según la fórmula inspirada en Aristóteles.[34] Al poner el acento en una

continuidad esencial más que en la cesura, la cual, pese a la posible interpretación teleológica, constituye la pendiente dominante de la expresión «presocráticos», heredera de los «presocráticos» socrático-platónicos, la fórmula aristotélica presentaba un atractivo certero desde el momento en que se quiso liberar a los presocráticos de la función que Nietzsche les había hecho ejercer. Dentro de esta perspectiva, es comprensible que, en oposición a la interpretación «continental» de los presocráticos, «los primeros filósofos de Grecia» dependieran más bien de la tradición historiográfica anglosajona.[35] Sin excluir, claro está, los «virajes» y las discontinuidades en el seno de la historia de la filosofía, esta tradición hace hincapié en la instauración de la filosofía como tal y en su homogeneidad esencial.

La oposición entre «los presocráticos» y «los primeros filósofos» permanece como tendencial, como un tipo ideal, por lo que no debe empedernirse. El uso de las denominaciones es más irregular que lo que podría esperarse y el término «presocráticos» acostumbra a utilizarse independientemente de las representaciones que tiende a acarrear. Esto no se debe solamente al hecho de que estas representaciones, en parte inconciliables (¿son los presocráticos la delantera no socrática de Sócrates, o la anticipación prearistotélica de Aristóteles?), se neutralizan mutuamente, sino también a sus propios méritos.

«Presocrático» tiene a su favor, de entrada, el gozar de un uso lingüísticamente cómodo, ya sea como adjetivo o como sustantivo. Al remitir a un mismo régimen el conjunto de pensadores que precedieron al incontestable evento intelectual y espiritual que fue la aparición de Sócrates, el término «presocrático» ratifica una cesura significativa no sólo en el seno de la historia del pensamiento filosófico, sino más ampliamente en la historia de la humanidad: la época moderna no ha vacilado en trazar un paralelo entre Sócrates y Cristo.[36] Pero a esta razón intelectual hay que añadirle otra de orden material, que mantiene con la primera una relación certera,

aunque difícil de acotar, y sobre la cual tal vez no se ha reflexionado lo suficiente.

El sentimiento de que los «presocráticos» constituyen una entidad dotada de cierta homogeneidad está en efecto favorecido por el hecho de que ninguno de sus escritos nos es accesible en su integridad. Se distinguen por ello tanto de Sócrates, quien dejó a otros el cuidado de escribir por él, como de Platón y Aristóteles, cuyas obras nos fueron conservadas, ya sea íntegramente (en el caso de Platón) o en parte (Aristóteles). De los presocráticos no leemos más que fragmentos —la palabra «fragmentos» debe ser tomada aquí, como en *Los fragmentos de los presocráticos*, en un sentido amplio, incluyendo, al lado de las citas literarles, los resúmenes doctrinales (o «doxografías»), las paráfrasis o glosas, los comentarios, las alusiones, las indicaciones biográficas, en fin, el conjunto de las informaciones, a veces migajas, susceptibles de contribuir a una indispensable reconstrucción.

El estado del corpus se explica por la historia de la transmisión. A finales del siglo VI de nuestra era, aproximadamente un milenio después de la fecha de su composición, el neoplatónico Simplicio tenía aún acceso a cierto número de escritos de los «antiguos». Él nos afirma explícitamente haber consultado el segundo libro del tratado de Diógenes de Apolonia[37] y se ha convenido en pensar que las extensas citas que hace de Parménides, Empédocles o Anaxágoras, en particular en su comentario del primer libro de la *Física*, se apoyan sobre la lectura de obras originales. Pero ya el propio Simplicio tenía consciencia de salvaguardar una herencia. Algunos de los autores citados por Aristóteles, que por esa razón le interesaban directamente, no se recopiaban desde hacía mucho tiempo, ya se tratara de los más antiguos, como Anaximandro y Anaxímenes, o de los más recientes, como Demócrito, sin mencionar a otros autores de menor importancia. En el siglo XII, Teodoro Pródomo y Juan Tzetzes podían aún leer a Empédocles en Constantinopla: ellos son los últimos testigos absolutamente certeros de un conocimiento directo de los textos presocráticos. Es cierto que la mención, en una carta de Giovanni Aurispa fechada en 1424, de un manuscrito de las *Purificaciones*

de Empédocles que él habría, entre otros libros, llevado a Venecia tras su viaje por Oriente, sugiere que el manuscrito de Empédocles pudo haber sobrevivido a la destrucción de Constantinopla en 1204. Sin embargo, las búsquedas emprendidas para ubicarlo no han dado resultado.[38]

Ninguna obra «presocrática» ha llegado pues hasta nosotros por medio de la tradición medieval. En la casi totalidad de los casos, lo que nosotros conocemos es aquello que otros autores, que sí nos fueron transmitidos, citaron o, de manera más general, dijeron de ellos en sus propios escritos. Existen, es cierto, algunas excepciones. La tradición papirológica (la cual representa, al lado de la tradición medieval, una segunda forma de tradición «directa») ha enriquecido por momentos, y continúa haciéndolo de vez en cuando, un corpus del que, de otra manera, tenemos todas las razones para pensar que estaría cerrado. En 1916, el descubrimiento en Oxirinco, en Egipto, de un papiro con los restos de un tratado del sofista Antifón causó, con toda razón, sensación. Ya he mencionado el papiro Derveni.[39] También resulta espectacular la publicaión reciente de nuevos fragmentos papirológicos de Empédocles que aguardaban ser leídos y reconstruidos desde principios del siglo xx en la biblioteca de Estrasburgo.[40] Pero estos añadidos, por instructivos (y emocionantes) que sean, no cambian en nada el carácter fundamentalmente fragmentario del corpus, aun si, en este caso, la fragmentación no resulta de la práctica de la cita, sino de la fragilidad del soporte escriturario.

Otros grandes corpus de la antigüedad han desaparecido, en particular —para atenernos a la filosofía— los de las escuelas helenísticas: estoicos, escépticos, académicos, epicúreos. Vista a cierta distancia, esta desaparición no puede atribuirse simplemente al azar. Todas estas filosofías son filosofías de derrotados, quienes, después de haberse impuesto algunas veces —es en particular el caso del estoicismo, que por un tiempo fue la *koiné* filosófica del Imperio— finalmente sucumbieron a la alianza del platonismo y del aristotelismo. En cierta manera, sucede lo mismo con los presocráticos, a pesar —aunque quizá también a causa— del renovado interés que susci-

taron entre las escuelas helenísticas tras la superación socrático-platónica y la absorción aristotélica. Sin embargo, acaso porque los hitos cronológicos son, en su caso, tan neta y fuertemente simbólicos —se trata nada menos que del «nacimiento» de la filosofía, por un lado, y de Sócrates, por el otro—, resulta tanto más difícil resistir al sentimiento de que, con la desaparición de sus escritos, se perdió toda una *época* de la historia del espíritu. Además, su supervivencia bajo la forma de fragmentos, por contingente que sea, aparece como uno de los criterios menos contestables de una identidad por otra parte problemática.

FILOSOFÍA

¿En qué medida los filósofos presocráticos, de quienes vimos de qué maneras podrían ser presocráticos, son filósofos? Aunque Platón haya *tratado*, particularmente en el *Sofista*, a ciertas figuras de la época arcaica de filósofos, es decir, de autores que comparten, ya sea efectiva o implícitamente, un cierto tipo de interés o de cuestionamiento en el que él se reconoce (se trata, en este caso, de la cuestión del ser),[1] es Aristóteles quien otorga oficialmente a los pensadores que nostros llamamos presocráticos la condición de «primeros filósofos».[2] La legitimidad de esta denominación ha sido recientemente objeto de un debate cuyo resultado tiene importantes repercusiones sobre la historiografía del pensamiento griego. Al estar nuestro conocimiento de los pensadores presocráticos ampliamente informado, directa o indirectamente, por Platón y, sobre todo, por Aristóteles, quienes orientan de manera decisiva la lectura que hacemos de los orígenes de la filosofía, una tendencia muy marcada de la investigación histórica en materia de pensamiento arcaico ha consistido, desde finales del siglo XIX, en substraer a los presocráticos del dominio del filtro aristotélico, en conformidad con el programa de Nietzsche.[3] Investigaciones más recientes han añadido a esta desaristotelización de los *contenidos* del pensamiento presocrático, en una perspectiva a menudo influenciada por el enfoque antropológico, una desaristotelización de la *forma* filosófica en sí misma,[4] en beneficio de reajustes clasificatorios de los cuales algunos pueden ser justificados —cuando se sugiere, por ejemplo, que la denominación de «sabios» convendría mejor a figuras como Pitágoras, Heráclito o Je-

nófanes que la de «filósofos»—, mientras que otros son más contestables, como cuando se asigna a figuras como Parménides o Empédocles, purificadas de la racionalidad filosófica de la cual habrían sido víctimas, el dominio sulfúreo de la magia y de las prácticas iniciáticas.[5]

Se trata, de hecho, de la cuestión de la *diferenciación* de la filosofía como disciplina autónoma. Retendré aquí dos aspectos: uno, el más general, tiene que ver con la diferenciación entre el mito (*mythos*) y la razón (*logos*); el otro, más específico, se refiere a la diferenciación entre racionalidad científica y racionalidad filosófica.

A menudo se ha descrito el surgimiento y el desarrollo de la racionalidad en Grecia como una superación del mito. Ello no plantea ningún problema particular si se entiende por ello que las primeras manifestaciones de la filosofía griega se desprenden de relatos como la *Teogonía* de Hesíodo. Si bien hay razones suficientes para asignar este poema al mito, en cuanto se refiere a la génesis del mundo y a la genealogía de los dioses y de los hombres, eso no significa que tal asignación no sea simplificadora y, en cierta medida, en sí misma, mítica: no por nada se considera que la filosofía nace con Hesíodo.[6] Pero la fórmula del paso «del mito a la razón» se entiende a menudo como si implicara, más generalmente, el advenimiento de la razón que pondrá fin —si no en los hechos, al menos con derecho—, a todas las formas de discurso mítico, considerado en lo sucesivo como superado. En esta última acepción, la fórmula se vuelve efectivamente problemática por razones tanto filosóficas —ligadas a una crítica de la Ilustración común a numerosas orientaciones del pensamiento contemporáneo—, como científicas —ligadas a la clarificación de las categorías interpretativas—. La reevaluación del «mito» a la que procedieron los románticos alemanes, la crítica de la razón en Nietzsche, su destrucción en el marco de la fenomenología heideggeriana, la denuncia de su carácter totalitario por parte de Horkheimer y Adorno, vuelven todas a cuestionar, por una razón u otra, la idea de que la razón simplemente suceda al mito, de que la razón se considere el porvenir del mito en vez de su pasado, de que la razón no

pueda reivindicar ninguna superioridad con respecto al mito, o simplemente que no pueda reconocérsele a éste ningún tipo de fin.[7] Por su parte, la antropología, las ciencias religiosas y el comparatismo también han contribuido abundantemente al descrédito de la fórmula, no sólo al dar definiciones del mito más complejas y más adecuadas que las que ofrecía la Ilustración, sino también al revisar y rebajar las pretenciones de la razón, ya sea demostrando que la racionalidad obra en el propio mito, ya sea demostrando que existen otras racionalidades además de la racionalidad occidental. Se explica así que la fórmula «del mito a la razón» esté en lo sucesivo comúnmente seguida por un signo de interrogación.[8]

Las reservas se deben a la dificultad de definir de manera satisfactoria los términos de «mito» y de «razón», y, por lo tanto, de pensar cualquier «paso» del uno al otro (independientemente de los problemas, innegables, a los que se enfrenta la explicación del modo en que este paso pudo efectuarse históricamente).[9] Por otro lado, hay buenas razones para aferrarse a la fórmula que focaliza la atención sobre una discontinuidad entre antiguas y nuevas formas de pensamiento, cuya existencia es difícil de recusar y de la que evidentemente es importante dar cuenta.[10] Sin embargo, las dos dificultades mencionadas son perfectamente superables. Nada obliga, en efecto, a concebir el paso del mito a la razón como «un cambio heroico y progresivo en el seno del pensamiento griego»,[11] como si se tratase de subsumir globalmente, y de manera exhaustiva, el conjunto de los datos disponibles bajo un modelo único. El propósito consiste más bien en poner de manifiesto un momento que, por ser *significativo*, no carece de excepciones, variaciones y retrocesos como un tipo ideal weberiano (como ha insistido Cassirer en *El mito del estado*, nada es más peligroso que creer que el mito no puede retornar).[12] En cuanto a los propios términos de «mito» y de «razón», conviene hacer de ellos un uso funcionalista que nos libere de la obligación de asignarles una acepción fijada de manera demasiado estrecha. Es aquí donde el concepto de diferenciación puede ser de cierta utilidad.

H. Spencer fue el primero en convertir el concepto de diferenciación en la pieza central de una historia general de la evolución que él define como «el cambio de una homogeneidad incoherente a una heterogeneidad coherente».[13] Esta diferenciación es útil en tanto que, si se aplica al caso de la diferenciación entre mito y razón, sugiere que no hubo *primero* el mito y nada más que el mito y luego la *razón* y nada más que la razón, sino más bien que la diferenciación de la razón con respecto al mito, al dibujar un nuevo campo de fuerza y al liberar nuevas posibilidades, conduce a una redistribución de las posiciones discursivas. Desde luego, podría objetarse que, concebida así, la noción de diferenciación corre el riesgo de minar, más que de confortar, la idea de un paso del mito a la razón. ¿No excluye ésta en efecto que el término inicial pueda ser llamado «mito», en la medida en que el mito está considerado no como el origen indiferenciado, sino como el producto de la diferenciación? ¿Acaso lo homogéneo no es justamente un estado de las cosas por definición anterior a la distinción entre mito y razón?

La objeción es real y sería decisiva de no tener en cuenta el carácter *funcional* de la distinción entre «mito» y «razón». Lo que debe entenderse por ello se desprende de la propia historia de la relación entre los términos griegos de *mythos* y *logos*, de la cual proviene, a fin de cuentas, la pareja moderna mito/razón, aun si ésta ya no cubre totalmente aquélla.

Los dos términos están en efecto ligados a la evolución del campo semántico de la «palabra».[14] *Mythos* se refiere en primer lugar al «contenido» de un relato, por oposición tendencial a *epos*, que remite más bien al aspecto «material», el «receptáculo» donde la palabra se articula: es por ello por lo que *mythos* designa con frecuencia, en sus primeros usos, el parecer y la intención con un aspecto a menudo performativo que le hace tomar el sentido de decisión, orden, prescripción.[15] Pero el término también puede apuntar al carácter narrativo del «relato», un uso que compite con *logos*, el cual, aún muy raro en Homero, tiende por su parte a ocupar el lugar que la especialización de *epea* —en el sentido de versos (épicos)— dejó vacante y a

designar, por consiguiente, todo tipo de discurso, particularmente el discurso en prosa.

El relato, *mythos* o *logos*, es primitivamente neutro con respecto a la cuestión de la verdad: podrá precisarse —y la precisión no parecerá redundante— si un *mythos* o un *logos* es verdadero o falso, precisamente en los textos que posfechan sensiblemente la especialización de *mythos* del lado de la ficción y de *logos*, del lado de la realidad. Esta tendencia es duplicada por otra, paralela, en virtud de la cual *logos* toma a su cargo todo aquello que depende de la argumentación (de la razón argumentada), por oposición a *mythos*, que termina por asumir él solo la herencia de la narración.[16]

Ha habido entonces, en el interior del dominio griego, un *recorrido* y una especialización de los términos *mythos* y *logos*, esto es, el paso de un estado indiferenciado a un estado diferenciado.[17] No se trata de obsolescencia ni de «reemplazo» (aunque éstas sean unas de las posibilidades abiertas por la propia diferenciación), sino de la formación de un «campo» semántico cuyos elementos pertinentes son claramente localizables a través de tres oposiciones esenciales: la de la narratividad y la argumentación, la de la ficción y la verdad, la del pasado lejano y del presente próximo. La relación mito/razón subsiste, mientras que el contenido de los términos (en sus determinaciones formales así como en sus especificaciones) y su línea de partición se desplazan.

En este sentido, la relación entre mito y razón no es una distinción sustancial, sino formal.[18] Nada se opone, en semejante perspectiva, a que el propio mito pueda ser el producto de una actividad racional y que, inversamente, la razón pueda volverse mítica. De estas inversiones se tienen buenos ejemplos desde la Antigüedad. Cuando Platón, en el *Sofista*, considera que todos aquellos que hablaron del ser antes que él, ya fueran pluralistas o monistas, contaron un *mito*, no es porque lo hubieran hecho en el marco de una narración teológica (aun si ése es, efectivamente, el caso de algunos de ellos), sino porque todos respondían a la cuestión del número de los seres sin haberse planteado la pregunta del significado del término «ser»: su

mitología consistía en no interrogarse como convendría haberlo hecho.[19] Aristóteles, en *Metafísica* A, distingue a los primeros filósofos de los teólogos, quienes también son mitólogos, basándose en otro *criterio* que es intrínseco: los primeros son «naturalistas», los otros, no. Pero Epicuro, de manera notablemente «moderna», invierte esta determinación aplicándole el término de mito a cierto tipo de naturalismo dogmático, el cual, para dar cuenta de los fenómenos, selecciona arbitrariamente una explicación, cuando varias concuerdan con los datos de los sentidos.[20] El mito es aquí, simplemente, el precio a pagar cuando no se respetan los principios de una epistemología definida.

La funcionalidad de la relación entre mito y razón no significa evidentemente que la razón no sea tendencialmente caracterizada por cierto número de rasgos típico-ideales que la oponen, no menos tendencialmente, al mito. Tratándose aquí de la racionalidad filosófica, puede sostenerse que sus primeras expresiones apuntan a abarcar un contenido definido (una cierta totalidad en la que el universo natural es la especificación más evidente, aunque no sea la única posible) por el sesgo de un tipo de argumentación específica («racional»), o, más precisamente, en el horizonte de tal argumentación, teniendo en cuenta que muchas argumentaciones presocráticas son implícitas.[21] Además, en el seno de esta pareja, los dos términos no son simétricos: la historia del desarrollo de la filosofía siempre es también la historia de la relación entre contenido y forma del pensamiento, y, a la larga, la del paso de un pensamiento de primer orden a un pensamiento de segundo orden —ese paso cuyo crédito el *Fedón* de Platón otorga a Sócrates—. No hay ninguna razón para no describir ese movimiento, teniendo en cuenta las precisiones aducidas anteriormente, como un paso del *mythos* al *logos*.

En cuanto a la diferenciación entre ciencias y filosofía, ésta ha sido objeto de dos análisis contrastados. Se ha podido sostener, en efecto, que la especialización de la ciencia y de la filosofía sobrevino muy temprano, desde finales del siglo VI y principios del V, donde se en-

contrarían ya, al lado de los filósofos «puros» como Heráclito, las figuras de sabios «puros» tales como Cleostrato de Tenedos o Hecateo de Mileto. El siglo v no habría hecho sino profundizar esta especialización —particularmente en el dominio de la ciencia—, con matemáticos de primera línea como Hipócrates de Chios, Teodoro de Cirene y Teeteto, que no dejaron ninguna huella de estudios filosóficos, con astrónomos como Oenópides de Chios, Metón y Euctemón de Atenas, y con médicos muchos de cuyos tratados están consagrados a cuestiones puramente profesionales.[22]

Pero también se ha podido sostener que las clasificaciones de disciplinas y las distinciones a las que recurrimos espontáneamente, con frecuencia siguiendo a los Antiguos (tales como filosofía, sabiduría, sofística, historia, naturaleza, medicina, matemáticas), son engañosas en la medida en que las actividades que abarcan estos términos no dependen de un campo intelectual y científico ya diferenciado.[23] Para tomar el caso más favorable, el de las matemáticas, es cierto que una figura como la de Hipócrates de Chios sugiere una cierta especialización, en la medida en que éste se consagra enteramente a la resolución de problemas matemáticos. Pero ¿podemos inferir la existencia de una categoría de «matemáticos» antiguos de la cual Hipócrates, Euctemón y Metón serían los representantes? Dos series de razones pueden hacernos dudar: la primera, negativa, es que prácticamente no sabemos nada de Euctemón y que, a juzgar por el retrato que Aristófanes hace de Metón, se trataba más de un espíritu enciclopedista, en la tradición de Tales, que de un especialista.[24] La segunda, más importante, es que hay no-matemáticos que trabajan «profesionalmente» en el dominio de las matemáticas, como Antifón, Brisón o Demócrito.[25] En cuanto a la medicina, se percibe que el corpus hipocrático refleja ciertamente intereses muy variados que no se dejan reducir fácilmente a una concepción especializada de la medicina, puesto que se trata allí tanto de cuestiones cosmológicas, lingüísticas o etnológicas como de cuestiones más estrechamente médicas.[26] Estas consideraciones han llevado a G. Lloyd a reconocer «la complejidad de la cartografía de las actividades intelectuales en los siglos vi y v» y «la

dificultad que hay de asignar a un individuo dado categorías netamente definidas, ya sean éstas las suyas o las nuestras». «Esto vale —prosigue Lloyd— para los filósofos no menos que para los matemáticos y los médicos. Las fronteras entre las disciplinas permanecen, antes de Platón, a la vez disputadas y fluidas.»[27]

De ahí a negar que exista algo como una filosofía preplatónica no hay sino un paso que algunos no han vacilado en dar. Así, se ha podido sostener que «la disciplina (=la filosofía) [...] no nació como un organismo natural. Fue más bien una construcción artificial que debió ser inventada y legitimada como una nueva práctica cultural única en su género. Esto sobrevino en Atenas en el siglo IV a. C., cuando Platón se apropió del término «filosofía» para una nueva disciplina especializada —una disciplina que fue construida en oposición a las numerosas variedades de *sophia* o «sabiduría» que eran reconocidas por los predecesores de Platón y sus contemporáneos».[28]

Ahora bien, aunque a nadie se le ocurriría negar que Platón, o Sócrates, dejaron su impronta en la definición y en la práctica de la filosofía (puede incluso decirse, en este sentido derivado, que ellos fueron sus inventores), utilizar el vocabulario de la artificialidad, por oposición a un modelo de crecimiento natural y orgánico, deja de lado lo esencial, tratándose de un proceso cultural como lo es el de la emergencia de la filosofía —aun independientemente del hecho de que la tesis de una invención platónica de la disciplina filosófica descansa, como veremos en un instante, sobre una base factualmente contestable. Incluso admitiendo que ninguna rama del saber fuera, en la época presocrática, verdaderamente especializada, difícilmente puede negarse que se puso de manifiesto cierto *proceso* de especialización. He ahí el fenómeno interesante.

No cabría intentar comprender la naturaleza de este proceso oponiendo, a la categoría estática de especialización, la fluidez o la complejidad que son a su vez categorías estáticas. La dinámica de la especialización se presenta como un proceso necesariamente heterogéneo; cada disciplina tiene su propia prehistoria, sus propias condiciones y ritmos de desarrollo, así como su propia manera de

interactuar con las otras ramas del saber. Tratándose de la filosofía, se añade el hecho de que ésta se encuentra más expuesta que otras disciplinas a refiguraciones constantes, debido a la relativa indeterminación de su «objeto». Hay médicos en Homero, hubo astrónomos y matemáticos babilonios, pero a pesar de los cambios radicales que existen entre las medicinas homérica e hipocrática, entre la astronomía babilonia y la astronomía griega, parece difícil negar que una y otra hacen referencia, a cierto nivel, a un objeto identificable (las heridas y la enfermedad, los fenómenos astronómicos). No sucede lo mismo con la filosofía, puesto que en su caso debía no solamente hacerse un enfoque novedoso concerniente a una materia relativamente bien circunscrita, sino concebirse un objeto, o, mejor, un conjunto de problemas totalmente nuevos. La relación entre *sophos* y *philosophos* no es sin duda la misma que entre los protoastrónomos y los astrónomos: de ahí que la cuestión del origen de la filosofía, así como la del paso de la sabiduría a la filosofía, se plantee de manera tan insistente entre los Antiguos y entre nosotros.[29]

Por incompleta que sea nuestra información sobre los términos «filósofo», «filosofar», «filosofía», sabemos de ellos lo suficiente como para decir que comienzan a ser utilizados en un sentido casi técnico durante el último tercio del siglo v, en el mismo momento en que la «investigación sobre la naturaleza» viene a ser designada como tal.[30] Pero esto no significa que, tanto en un caso como en el otro, no se pueda o no se deba remontar más allá. Contrariamente a una presuposición muy difundida, el criterio de la existencia de una actividad, o de una representación, no depende de la existencia de la palabra correspondiente. La lengua, que puede ser inventiva, también posee una inercia que le es propia. A pesar de que los neologismos son siempre posibles, puede pasar cierto tiempo antes de que la lengua refleje un cambio de práctica, en virtud de un principio de histéresis lingüística. Es importante poder seguir describiendo como «filosófico» un modo intelectual que precedió a la aparición del concepto, así como a la de la propia palabra.

Los Antiguos veían comúnmente la cosa surgir con la palabra.[31]

Desde entonces, se comprende que la invención del término «filosofía» haya podido ser atribuida a Pitágoras, en relación con una concepción de la filosofía entendida como actividad teórica (es la explicación que se dio al tirano León, ya mencionada en el primer capítulo).[32] Se ha sostenido que la palabra, de la cual encontramos una aparición (aunque impugnada) en un fragmento de Heráclito (a la vuelta de los siglos VI y V), remonta efectivamente a Pitágoras, lo que nos remite a finales del siglo VI. Sin embargo, parece más razonable pensar, como la mayoría de los intérpretes, que se trata de una proyección retrospectiva proveniente, en este caso, de la esfera de influencia pitagórica de la Academia platónica.[33]

De todas formas, la palabra *philosophos*, que no figura ni en Homero ni en Hesíodo, es una creación relativamente reciente y en las primeras apariciones de las que se tiene constancia, hacia mediados del siglo V, está lejos de apuntar hacia la idea de cualquier disciplina filosófica, hasta tal punto que los filósofos, al apropiarse de la palabra, tendrán que desmarcarse insistentemente de lo que el término designaba. El caso más célebre, al que otros habrán podido preceder (Heráclito, según una de las interpretaciones posibles del fragmento B35),[34] es el de Platón, quien, en el libro V de la *República*, opone a los verdaderos *philosophoi*, etimológicamente analizados en una perspectiva socrático-platónica como «aquellos que aman la sabiduría», a los simples curiosos que usurpan su nombre y a quienes Platón sugiere que debería más bien llamarse *philotheamones* («aquellos que aman mirar»).[35]

En efecto, «filosofar» significa, en primer lugar, según los contextos, «dar pruebas de curiosidad», «cultivar su espíritu», «amar la discusión».[36] Cuando Pericles, en Tucídides, atribuye una de las razones de la supremacía de los atenienses al hecho de que «se entregan a la filosofía sin caer en la molicie», a lo que apunta es a una cultura del debate y del juicio estético.[37] Una generación antes, fueron la apertura intelectual y la experiencia del mundo las que empujaron a Cresus, el rey de Lidia, a decir que Solón de Atenas, de visita en su corte, «practicaba la filosofía»:

> Mientras que él [Solón] miraba y examinaba todas las cosas, Cresus le dijo: «Extranjero de Atenas, grande es la reputación de la que gozas entre nosotros a causa de tu saber y de tus tribulaciones, porque, como filósofo [=ávido de saber], has recorrido, para observar, una vasta tierra».[38]

La idea de que los «filósofos» son grandes amantes del conocimiento, tienen curiosidad por las cosas del mundo y, por consiguiente, les gusta viajar está igualmente presente en el fragmento de Heráclito al cual hicimos alusión anteriormente y que, si se acepta el texto retenido por la mayoría de los editores, liga la «filosofía» a la mirada curiosa: «Es necesario que los filósofos hayan visto muchas cosas».[39] Se presentaron aquí dos lecturas posibles, entre las cuales conviene elegir: o Heráclito incrimina aquello que rechaza en otro lugar, en términos violentos, bajo el nombre de «polimatía»,[40] y en ese caso «filosofar», a la manera de Solón, es precisamente lo que hay que evitar; o afirma, en un gesto que anticipa la crítica platónica del libro V de la *República*, que para filosofar verdaderamente es sin duda necesario haber visto muchas cosas —aunque esto no baste—. Según el caso, este fragmento de Heráclito reflejará un momento decisivo de la apropiación, por una empresa en vías de diferenciación, de un término disponible, o sólo manifestará la manera en que la «filosofía», en el sentido técnico del término, se construyó de forma todavía anónima, contra aquello que hasta entonces había sido (una curiosidad por el mundo, destinada a volverse simple curiosidad).[41] Cada una de estas interpretaciones supone, evidentemente, que Heráclito haya empleado el término de «filósofo». Resulta revelador de los problemas que plantea la aparición del término en fecha temprana, el hecho de que se haya pensado que se trata de una glosa del citador que conviene ser expulsada del texto original.[42]

De hecho, los datos, relativamente poco numerosos, pero significativos, apuntan una vez más hacia el último tercio del siglo v como el período en el cual las palabras «filósofo» y «filosofía» comienzan a referirse a una actividad de un género específico —lo que no signi-

fica que apuntaran a un tipo de estudio «especializado»—. Por lo que podemos juzgar a partir de los diálogos de Platón y en Jenofonte, Sócrates hacía ya un uso distintivo del término, ligando protrépticamente la filosofía a la búsqueda de la felicidad. Pero, dejando a Sócrates a un lado, existen al menos tres testimonios de una incontestable especialización del término por esas mismas fechas.

El primer pasaje, en el capítulo XX del tratado de la *Antigua medicina,* ya citado en el primer capítulo a propósito de la «investigación sobre la naturaleza», reviste un interés muy particular en el presente contexto, puesto que contiene la primera aparición literaria del sustantivo abstracto *philosophia:*

> Sin embargo, algunos, médicos así como sabios, declaran que no es posible conocer la medicina si no se conoce lo que es el hombre [...]. Y el discurso de esa gente *va en el sentido de la filosofía,* como Empédocles u otros autores sobre la naturaleza escribieron, remontando hasta el origen, sobre lo que es el hombre, cómo, antes que nada, nace, a partir de qué tomó consistencia. Pero yo considero que todo lo que ha sido escrito sobre la naturaleza por tal sabio o tal médico tiene menos relación con el arte de la medicina que con el arte de la pintura (*graphikê*) y estimo que, para tener cierto conocimiento preciso sobre la naturaleza, no existe otra fuente además de la medicina.

Uno de los problemas que plantea esta cita es saber si hay que entender por *graphikê* —el arte con el cual el médico tradicionalista compara desventajosamente la filosofía— la «pintura», o más bien la «escritura» (y hasta la «literatura»). El verbo *graphein* puede en efecto significar tanto «pintar» como «escribir». En favor de la traducción aquí privilegiada, puede recalcarse que el sustantivo *graphikê*, que no aparece atestiguado en el siglo IV sino en el sentido de pintura, tenía su acepción ya fijada a finales del siglo V.[43] Por lo demás, el acercamiento entre filosofía y pintura, por sorprendente que pueda resultar a primera vista, parece más apropiado, en este contexto, que el de filosofía y escritura. Tal acercamiento no ha sido motivado,

como algunas veces se ha sugerido, por la mención hecha a Empédocles, quien, en su poema físico, había comparado a Afrodita —uno de los nombres de la potencia más comúnmente llamada Amor, la cual engendra la infinita variedad de las formas naturales a partir de las cuatro «raíces» elementales— con esos artistas que obtienen la variedad de las formas pictóricas a partir de colores fundamentales.[44] Semejante alusión sólo tendría sentido si la Afrodita empedocleana practicara ella misma la filosofía, que no es el caso, por no hablar de que la referencia al médico apunta menos a Empédocles que al enfoque genético que él representa (consistente en remontar a los orígenes) y que la analogía con la paleta no ilustra. Pareciera más bien que, en el marco de un tratado dirigido contra una medicina de tipo especulativo, acusada de operar sobre la base de presuposiciones ilegítimas,[45] la pintura es considerada como el ejemplo mismo de un arte *representativo* y, en esta medida, puramente «teórico», frente al arte del médico, cuya finalidad es curar o aliviar.[46] El reproche al enfoque filosófico como tal resulta tanto más cruel hacia Empédocles por cuanto él había subrayado, de manera enfática, la eficacia del saber ilustrada por el poder taumatúrgico de «hacer volver del Hades la fuerza de un hombre muerto».[47]

Comoquiera que sea, el pasaje de la *Antigua medicina* no sólo ilustra un doble conflicto «disciplinario», interno y externo (en el seno de la medicina y entre la medicina y la filosofía), sino que también designa un empleo de «filosofía» en virtud del cual el término se refiere a aquellos que estudian la «naturaleza», aunque sea de manera ilegítima.

El segundo texto pertinente en este contexto es el § 13 del *Elogio de Helena* de Gorgias, quien, hablando del poder de la persuación, distingue tres dominios de actividad discursiva: las declaraciones (*logoi*) de aquellos que él llama «meteorólogos»; los combates (*agônes*) de las partes involucradas en un juicio y las justas (*hamillai*) *filosóficas*. La meteorología representa aquí, según la sinécdoque usual, la investigación sobre la naturaleza;[48] aquellos a quienes Gorgias llama «meteorólogos» coinciden con los naturalistas que el autor de la *Antigua*

medicina acusa de entregarse a la filosofía. El propio Gorgias utiliza el término «filosofar» para otra cosa, a saber, para una forma específica de competición argumentativa. Lo que Gorgias tiene aquí en mente es la controversia dialéctica tal como la conocemos a través de los diálogos platónicos y de los *Tópicos* de Aristóteles, donde lo que está en juego no es un dominio particular de la realidad (como el mundo), sino *todo* tema que pueda dar lugar a debate.[49]

A estos dos testimonios directos, viene a añadirse el que nos proporciona el *Eutidemo* de Platón a propósito de la definición que el «sofista» Pródico, conocido por haber distinguido sistemáticamente el sentido de los sinónimos, había dado del término *sophistês*. El vocablo, antes del encogimiento al que lo somete la polarización platónica entre sofística y filosofía, designaba, de manera general, al «experto» —una figuración más técnica y más moderna de los antiguos «sabios»;[50] tal como aparece en el pasaje de la *Antigua medicina* citado anteriormente (donde se ha traducido por «sabio»), o en Diógenes de Apolonia, quien todavía llamaba *sophistai* a aquellos que, en su época, debían ser ya conocidos bajo el nombre de «naturalistas»—.[51] Ahora bien, si seguimos el testimonio del *Eutidemo*, Pródico decía que el sofista ocupaba un lugar «limítrofe entre el *filósofo* y el político».[52] Situando la práctica sofística en el punto de articulación entre las dos grandes orientaciones de la actividad humana —el estudio (eminentemente representado por la filosofía) y la acción (eminentemente representada por la política)—, la definición supone también una visión de la filosofía como actitud esencialmente teórica, tal como lo muestra la *Antigua medicina*. Esto no sólo es interesante por el hecho de que Pródico, a quien nosotros clasificamos como sofista, describa al sofista de una manera inédita, que a todas luces anticipa la de Platón, sino también porque la metáfora de la «frontera» (*methoria*) atestigua la conciencia indígena, por llamarla de alguna manera, de un proceso de especialización en curso, así como del debate tipológico concerniente.

Sobre la base de estos testimonios puede concluirse que hacia el último tercio del siglo v la filosofía era ya una actividad identificable

como tal: Esto no significa que el objeto de la actividad filosófica haya quedado precisamente circunscrito. Al contrario, la filosofía se refiere, en un caso, al estudio de la naturaleza (*Antigua medicina*), en otro, a la justa dialéctica (Gorgias), y en un tercero, a la actividad teórica (Pródico), y sabemos que el propio Sócrates veía en ella el único instrumento adecuado para lograr la felicidad del hombre. ¿Qué hacer de esta diversidad de caracterizaciones? Una consideración que sin lugar a dudas no debería ser subestimada, a pesar de su aparente trivialidad, es que la filosofía es por naturaleza una disciplina cuyas fronteras son más abiertas que otras, de manera que existe una dificultad específica para definir su objeto propio. Un indicio fuerte de que la diversidad, por abundante que pueda suponérsela, no prejuzga en nada la homogeneidad de la actividad «filosófica», está en que ella no se reduce una vez que la filosofía ha adquirido su estatus disciplinario. La heterogeneidad entre los diferentes presocráticos bien vale la que separa a Sócrates de Platón, a Platón de Aristóteles, a Hegel de Kierkegaard, a Frege de Heidegger. Aunque existe algo como estilos y formas de pensamiento, la diversidad morfológica, no menos que la diversidad profesional, es un criterio demasiado débil para arbitrar entre lo que es y lo que no es «filosofía».[53] Esto es cierto *incluso* desde los comienzos, lo que no significa que la débil diferenciación de las actividades intelectuales no haya podido *también* haber contribuido, en una medida que resulta difícil de definir, a la heterogeneidad de las producciones filosóficas.

En todo caso, resulta importante distinguir entre dos tipos de diferenciación: la diferenciación externa (*Ausdifferenzierung*, en alemán) y la diferenciación interna (*Binnendifferenzierung*). El hecho de que un grupo social se diferencie de otro, no implica de manera alguna que él mismo sea homogéneo, todo lo contrario (lo mismo sucede con un órgano). La autoafirmación frente al ambiente está regularmente, e incluso necesariamente, acompañada por divisiones y enfrentamientos («el alfarero odia al alfarero», decía Hesíodo),[54] así como por distinciones internas —lo que significa que la transgresión de las fronteras existentes pertenece paradójicamente al proceso

de su delimitación—. Debido a la plasticidad particular que le es propia, esto es eminentemente cierto de la filosofía.

Una de la razones de esta plasticidad proviene del interés distintivo de la filosofía por las totalidades y las generalidades, cuyos contornos pueden ser en todo momento redefinidos (esto podría incluso ser considerado como un principio mayor de la dinámica del pensamiento filosófico). Lo atestigua, por ejemplo, su vocación de abrazar, a cierto nivel, las disciplinas especializadas. El capítulo *Lambda* 8 de la *Metafísica*, que es tanto más interesante en cuanto Aristóteles reconoce allí, explícitamente, que el filósofo puede no tener la última palabra en materia de astronomía (aunque tampoco lo excluye), provee una buena ilustración de las tensiones que resultan de esta configuración.[55] Pero Aristóteles trabaja en un ambiente donde las disciplinas están ya ampliamente diferenciadas. Los datos presocráticos son mucho más difíciles de apreciar, puesto que no se encuentra en ellos una discusión o una toma de posición explícita sobre la relación entre la filosofía y las otras disciplinas.

Un caso interesante es el de la descripción detallada que Diógenes de Apolonia ofrece del sistema de las venas y las arterias en el cuerpo humano en un largo fragmento citado por Aristóteles en su *Historia de los animales*.[56] Que el texto proviene del primer libro del tratado de Diógenes se deduce claramente de las indicaciones de Simplicio, quien, sin citar el pasaje, hace una clara alusión a él cuando evoca «su descripción anatómica detallada de los conductos».[57] Es significativo que ciertos intérpretes hayan, sin embargo, atribuido el pasaje al segundo libro del mismo tratado, donde la fisiología habría sido desarrollada, o a otro libro de Diógenes que habría tenido por título *Sobre la naturaleza del hombre* (*Peri physeôs anthrôpou*).[58] La discusión revela una cierta vacilación en cuanto al estatus, «filosófico» o «fisiológico», del fragmento. El hecho de que sea transmitido por Aristóteles en una obra de zoología, en un capítulo consagrado a la sangre y a los conductos sanguíneos, es también elocuente, puesto que cabría preguntarse en qué medida el tratado de Aristóteles, que constituye el marco de la cita, es o no es de natu-

raleza filosófica (siempre y cuando la pregunta tenga sentido). Aristóteles cita la descripción de Diógenes entre aquella, breve, de un tal Sinesis, quien, precisa Aristóteles, es «el médico de Chipre», y la de Polibio, el conocido yerno de Hipócrates. Ostensiblemente, Aristóteles cita a Diógenes en el mismo plano que a los médicos profesionales. No es del todo seguro que lo haya sido, pero incluso si tal fuera el caso, queda suficientemente claro que existe una razón «filosófica» en el cuidado que pone Diógenes en describir los conductos que atraviesan el cuerpo de los seres vivientes. La tesis fundamental de Diógenes es en efecto que el principio, a saber, el aire, es «inteligente», y la manera según la cual la inteligencia es favorecida o inhibida constituye una parte importante de la demostración que él desarrolló en favor de esta tesis. De ahí que la existencia de una red gracias a la cual el aire y la sangre son distribuidos «a través del conjunto del cuerpo»[59] (puesto que los conductos de Diógenes no sólo transportan la sangre, sino también el aire, y, a decir verdad, más éste que aquélla) sea tan importante: la sensación y el pensamiento (la «inteligencia», en el sentido global en que Diógenes utiliza el término) dependen de esta distribución, que también explica ciertas funciones fisiológicas como la digestión, la reproducción y el sueño.[60] Podría afirmarse que, en el caso de Diógenes, hacer filosofía implica hacer medicina, en el mismo sentido que, en el caso de Aristóteles, hacer filosofía implica hacer astronomía, al menos hasta cierto punto.

Una historia de la manera en que la filosofía se diferenció debe operar con una cierta idea de aquello de lo que se le supone diferenciarse y presupone entonces un cierto criterio de demarcación entre la ciencia y la filosofía. Tal criterio puede ser más o menos fuerte. Una posición extrema consiste en distinguir los problemas científicos de los problemas filosóficos por el hecho de que los primeros son susceptibles de recibir una solución, lo que no sería el caso de los segundos.[61] Entre los criterios más débiles que hayan sido utilizados, o que podrían serlo, figuran el recurso a la demostración o a la experimentación, la utilización de datos empíricos, el de la argumentación

racional o incluso, simplemente, el carácter secular del procedimiento adoptado. Estos criterios no pueden, evidentemente, pretender tener un valor absoluto y es fácil enfrentarlos unos con otros. Contra Popper, que erigió a los presocráticos en paradigma del debate científico concebido como espacio de discusión crítica donde se procede por falsificación de teoría, se ha subrayado el escaso lugar que la experiencia tenía entre los filósofos presocráticos, mientras que otros alegan que, si se tratara de la ciencia griega, la medicina tendría más que enseñarnos que la especulación de los naturalistas.[62] De hecho, la distinción entre ciencia y filosofía requiere un trato análogo al de la distinción entre mito y razón: un enfoque funcional no es menos recomendable aquí que allá. En efecto, resulta vano querer asignar exclusivamente la investigación sobre la naturaleza a la ciencia (a un cierto tipo de ciencia) o a la filosofía: la investigación, estando preñada tanto de una como de la otra, no es ni una ni otra, y puede caer bajo una u otra descripción según el ángulo bajo el cual se la considere.

A menudo se ha indagado si no sería más conveniente, a pesar de Aristóteles, hacer comenzar la filosofía con Parménides en lugar de con Tales, quien representaría, junto a sus dos sucesores milesios (Anaximandro y Anaxímenes), el comienzo del pensamiento *científico*.[63] El argumento se funda en que nosotros no tenemos la misma concepción que Aristóteles de la relación entre la filosofía y la ciencia. Aristóteles abre una tradición —de la que Descartes, Pascal y Leibniz son todavía representativos— en virtud de la cual la ciencia natural es parte integrante de la filosofía (esto es verdad al menos hasta el siglo XVIII), de allí que no tenga la menor dificultad en considerar a los presocráticos, en la medida en que son hombres de ciencias, como filósofos. Éste no es el caso para nosotros, que hacemos una distinción mucho más neta entre los dos dominios.

Esta proposición ilustra perfectamente el punto, que por ser trivial no es menos verdadero, según el cual sólo podemos identificar una actitudud como filosófica si corresponde a lo que en tal o cual momento es reconocido como filosófico. Es sin embargo necesario

subrayar que ella no cuadra con la argumentación que Aristóteles desarrolla explícitamente. Ya que si Aristóteles presenta a Tales como el fundador de una nueva manera de filosofar, no es porque éste cultive una rama de la filosofía identificable como filosofía (o ciencia) natural. Sería más justo decir, casi al contarario, que Tales es para Arsitóteles un representante de la *filosofía* natural, porque el milesio elabora por primera vez una teoría del substrato (e incluso de la sustancia) al que Aristóteles da el nombre de «naturaleza».[64]

¿Existirán entonces rasgos característicos de la actividad filosófica, menos específicos que el que ofrece Aristóteles en el pasaje de la *Metafísica* evocado anteriormente, que puedan explicar que se perciba como una disciplina independiente? Además del hecho de que, desde el punto de vista de cierto sentido común o práctico, el término *philosophia*, ligado desde el origen a la mirada curiosa, se prestaba a designar todo tipo de investigación teórica en un sentido puramente descriptivo (como lo sugiere acaso la comparación entre la filosofía y la pintura en el tratado de la *Antigua medicina*), existen dos parámetros que, tomados conjuntamente, permiten dar cuenta de la compleja sinergia que debía dar lugar a la diferenciación de un nuevo tipo de actividad intelectual, y en este sentido a una verdadera especialización, incluso antes de que el término filosofía viniese a ratificar el nacimiento de una nueva disciplina. Al parámetro de la totalización, que, siguiendo las descripciones antiguas, puede considerarse como una característica de la investigación sobre la naturaleza,[65] si bien no es distintiva (la ambición de la *Teogonía* de Hesíodo no es menos totalizante), conviene añadir un cierto tipo de racionalización, donde el aspecto sustancial de la naturalización, que indudablemente desempeña un papel motor, si no exclusivo, atraviesa el de la argumentación, más general y formal.

RACIONALIDAD

Había griegos que tenían conciencia de haber heredado muchos de sus conocimientos, e incluso algunas actitudes, de otros que no hablaban el griego y que por ello eran llamados «bárbaros».[1] La tesis del origen bárbaro de la filosofía tiene sus orígenes en la academia platónica y en Aristóteles; sus antecedentes, en el catálogo de paralelos que el sofista Hipias de Elis compuso entre las aserciones de los griegos y las de los bárbaros.[2] Ésta es la tesis que Diógenes Laercio ataca violentamente en el prólogo de sus *Vidas de los filósofos más ilustres*.[3] Sin embargo, desde un punto de vista histórico, la influencia oriental, que la configuración geográfica e histórica explica fácilmente —y no sólo si se sitúan los comienzos de la filosofía griega en Mileto—,[4] no deja lugar a dudas, a pesar de que durante mucho tiempo estuvo oculta, en parte por falta de documentación (los descubrimientos fueron interviniendo progresivamente), en parte por razones ideológicas, aferradas al estatus de Grecia en la autorrepresentación de la cultura occidental. Se está hoy en situación de apreciarla mejor.[5] Tratándose de las cosmologías milesias, que son de un tipo hasta entonces inédito en el mundo griego, es evidente que están marcadas en algunos de sus rasgos por los modelos orientales. Entre los esquemas más generales, pueden por ejemplo citarse las grandes separaciones originarias que hacen surgir lo distinto de lo indistinto[6] y, en un nivel más concreto, ciertas representaciones cosmogónicas o cosmográficas. El agua originaria de Tales, sobre la que la tierra flota como un navío, tiene su contrapartida en la cosmología acadia y en el Génesis.[7] Los tres círculos (o «cielos») que dividen el universo

de Anaximandro recuerdan un texto acadio que puede fecharse a mediados del siglo VII y en el que las estrellas ocupan el cielo inferior, mientras que la sorprendente distribución de los astros del cosmos anaximandreano (las estrellas en la zona más próxima a nosotros, luego la luna y en último lugar el sol) recuerda un texto iraní.[8] La comparación de las estrellas con «imágenes» (*zôgraphêmata*) fijadas sobre una bóveda cristalina, en Anaxímenes, recuerda fuertemente un pasaje del *Enuma elish*, en el que Marduk dibuja sobre un cielo de jaspe «las estrellas de los dioses», así como un texto de astronomía titulado *Enuma Anu Enlil*.[9] Las comparaciones de este tipo pueden, si no multiplicarse (la documentación es limitada), al menos sí aumentar. Se ha sugerido incluso que es posible ubicar, en una serie de textos mesopotámicos de tipo «explicativo», las formas de racionalización, e incluso de naturalización, por las que se distingue a las primeras cosmologías griegas.[10] No quita, de todas formas, que las primeras cosmologías griegas estén en el origen de desarrollos intelectuales que carecen de contrapartida en Oriente Medio. El hecho de que el «milagro griego» deba ser ubicado de nuevo en el contexto de lo que Burkert ha llamado el «período orientalizante» de la cultura griega no excluye el reconocimiento de su radical novedad, lo que sugiere a su manera la utilización anacrónica que a propósito de las cosmologías se hace del término «filosofía».[11] Burkert, que tanto ha militado por el desencasillamiento de los orígenes del pensamiento griego, da un bello ejemplo de la manera en que lo nuevo sale de lo antiguo (del cual por otra parte depende) señalando que cuando Anaximandro combina los tres cielos acadios con las tres categorías de cuerpos celestes (estrellas, luna, sol), introduce de hecho la cuestión inédita de «las distancias cósmicas en astronomía», que puede legítimamente calificarse de «racional».[12] Hay aquí una *utilización* de las representaciones heredadas y un aporte irreductible. Como afirma el propio Burkert en la conclusión de su análisis: «No hay bases como para cuestionar de nuevo el éxito griego».[13] Conviene subrayar que el aporte griego no se traduce solamente al nivel de los contenidos, sino también, y sin duda más aún, al nivel de la for-

ma de su producción: el hecho de que las nuevas cosmologías milesias se sucedan unas a otras, en el transcurso del siglo VI, en intervalos relativamente cercanos, da fe en efecto de una práctica sistemática de toma de distancia con respecto a posiciones o tesis anteriormente formuladas, así como de una notable aceleración de la reflexión que incontestablemente forma parte del desarrollo de una nueva racionalidad.[14]

Entonces, si la racionalidad no nació en Grecia, el problema de los orígenes de la filosofía griega se hace indisociable de la cuestión de la emergencia de la racionalidad griega. A esta última pregunta, hace unos cincuenta años J. P. Vernant dio una respuesta memorable e influyente en *Los orígenes del pensamiento griego*, ligando el desarrollo de dicha racionalidad a la formación de la ciudad (*polis*).[15] Cabe preguntarse en qué medida esta respuesta, cuyo sentido e implicaciones están lejos de ser evidentes, puede contribuir a la comprensión de la racionalidad específicamente filosófica. Es tanto más necesario plantear la cuestión por cuanto Vernant se apoya firmemente en el caso particular de la filosofía para su análisis de la emergencia de la racionalidad.

El programa de Vernant está en gran parte motivado por el deseo de acabar con la idea de un «milagro griego». La fórmula la forjó Ernesto Renán, pero el uso que de ella hace Vernant no se reduce al de su promotor. En Renán, el milagro griego es una categoría a la vez estética y axiológica que, en la tradición de un humanismo y universalismo clásicos, significa la perennidad de lo bello. Es a propósito de los templos de Selinonte que Renán escribe, en 1875: «Cada ensayo, cada tanteo, es visible y más extraordinario que el resto. Cuando los creadores de este arte maravilloso hubieron realizado lo perfecto, ya no cambiaron nada más. He aquí el milagro que sólo los griegos supieron realizar: encontrar el ideal y, una vez hallado, aferrarse a él».[16] De manera aún más neta, la página que introduce a la famosa «Plegaria que hice sobre la Acrópolis cuando llegué

a comprender la belleza perfecta» evoca el «milagro griego» al lado del «milagro judio», como «una cosa que no ha existido sino una vez, que nunca antes se había visto, que no se volverá a ver, pero cuyo efecto durará eternamente, me refiero a un tipo de belleza eterna, sin mancha local ni nacional».[17] Semejante milagro no es de ninguna manera incompatible con un proceso de maduración y de desarrollo que Renán menciona explícitamente en el primero de los dos pasajes citados. Por el contrario, el milagro que ataca Vernant supone que la razón griega, ignorando justamente todo «ensayo» y «tanteo», ha surgido súbitamente, sin ninguna preparación ni origen, «como una inmaculada concepción».[18] El milagro que no acepta Vernant es, si se quiere, más cristiano que humanista.

El problema, que Vernant hereda de I. Meyerson, el fundador de la «psicología histórica», a la cual siempre se ha adherido, es de orden epistemológico. Se trata de rendir cuentas, según la perspectiva de una historia concebida como esencialmente «quebrada»,[19] de la discontinuidad en la historia —discontinuidad de la que existen numerosos ejemplos, aunque, en este caso, los trastornos políticos e intelectuales de la Grecia de los siglos VI y V, por la aparición de las nuevas formas de organización política, de nuevas matemáticas, del pensamiento filosófico y, naturalmente, de las maravillas del arte, ofrecen al historiador un paradigma no menos significativo que, por ejemplo, el de la Revolución francesa—. El historiador C. Meier supo acuñar a partir de ello una fórmula sobre la invención de la democracia: «Los griegos ignoraban toda posibilidad de una democracia antes de realizarla ellos mismos, puesto que antes de ellos, no había griegos».[20] La insistencia en la discontinuidad explica que las críticas de Vernant no estén solamente dirigidas contra la versión cristiana del milagro griego, que al menos tiene el mérito de reconocer la existencia de una ruptura, sino también contra la posición de los antropólogos de Cambridge, conocidos bajo el nombre de «ritualistas», y, en particular, contra Cornford, quien por su parte deshacía las idealizaciones victorianas de Grecia exhibiendo, de manera unilateral, las *continuidades* existentes entre el pensamiento mítico y el pensa-

miento racional y, por lo tanto, la dependencia de este último con respecto del primero.[21] Vernant recurre a la categoría de «revolución» o, siguiendo la terminología de Meyerson, de «mutación», en contra de la doble ilusión del nacimiento *ex nihilo* y de la persistencia de lo idéntico.[22] El término denota el cambio, ciertamente considerable (contra los ritualistas); pero no se trata de milagro, puesto que con la mutación, podría decirse, sucede lo mismo que con la consciencia: es siempre mutación *de una cosa*.

El pensamiento racional tiene entonces una ascendencia o un «estado civil», como lo llama Vernant en un artículo de 1957 titulado «La formation de la pensée positive en la Grèce archaïque», lo que supone fecha y lugar de *nacimiento*: el fin del «milagro griego» es la afirmación de que «la razón griega es hija de la ciudad».[23]

El análisis de Vernant se apoya en el dominio representativo, aunque sectorial, de los orígenes de la ciencia y de la filosofía. En esto sigue a L. Gernet, su segundo maestro, quien, ya de por sí receptivo a la problemática meyersoniana, en sus últimos trabajos había llamado la atención sobre el interés del corpus filosófico en el marco de investigaciones sobre los orígenes de la ciudad griega.[24]

Vernant resume la novedad de las cosmologías presocráticas en dos términos, *positividad* y *publicidad*. El primero apunta a los contenidos, el segundo, a la forma de estas nuevas producciones. Retomando el hilo de un artículo de Gernet titulado «Les origines de la philosophie», la demostración de Vernant se apoya esencialmente, en lo que concierne al primer término, en los pensadores jonios y, en cuanto al segundo, en los filósofos de la Magna Grecia. Esta distribución, que explota a su manera la bipartición en función de la cual Diógenes Laercio estructura sus *Vidas de los filósofos más ilustres*, no se da sin cierto artificio, puesto que la cuestión de saber por qué el este es más interesante por los contenidos y el oeste, por la forma (si tal debía ser el caso) no está planteada.[25] Pero el examen de cada una de las dos determinaciones, consideradas en sí mismas y como virtualmente aplicables al conjunto de los protofilósofos, independientemente de sus orígenes geográfi-

cos, conduce a plantear el problema de su relación en otros términos, acaso más pertinentes.

«Positividad» —el concepto es heredado de Auguste Comte— apunta a un proceso de «naturalización» a propósito del cual Vernant subraya muy justamente que se efectúa no sólo con respecto al mundo divino, sino también con respecto al mundo social. Si las físicas presocráticas, manifestando una tendencia a la abstracción, están efectivamente vaciadas de dioses tradicionales, el relato de los orígenes deja de ser, como lo fue otrora el mito, un momento de justificación del orden social —un orden social previamente definido, en la época micénica, por la figura de un rey-sacerdote que reinaba en un mundo indiviso—. El relato positivo atestigua no solamente un proceso de «secularización», sino también —para emplear un vocabulario que no es el de Vernant— la autonomización y la diferenciación de las dos esferas de la naturaleza y de lo político.[26] En cuanto a las condiciones formales del ejercicio de la filosofía, éstas se atienen a que el debate filosófico (como otros) se incriba en el espacio público —una inscripción que es tanto más visible por cuanto los contenidos llevan, como en el caso particular de la Magna Grecia, la huella de antecedentes chamánicos o místicos.[27]

Vernant otorga una importancia particular al hecho de que en sus dos dimensiones, positividad y publicidad, la filosofía griega encuentra contrapartidas en todos los sectores de la organización social, según un paralelismo que Gernet ya había señalado. Ya se trate de instituciones políticas, económicas o jurídicas, es un mismo proceso de abstracción y de democratización que se despliega a través de la reforma de Clístenes, del nacimiento de la moneda y de las nuevas formas del derecho.[28] Al considerar el conjunto de sectores constitutivos de la actividad humana, queda uno sorprendido por la *solidaridad* transversal de las mutaciones, que pueden entonces ser consideradas como manifestaciones de una misma racionalidad.

«Solidaridad» es la palabra clave en todo esto, la que justifica el vaivén entre la categoría general de «pensamiento racional» y sus diversas especificaciones (entre ellas la filosofía). No se trata de refle-

jo. Vernant, mientras se apropia lo que puede de Marx, no acepta la simplificación que haría, por ejemplo, de la identidad del ser una transposición directa de la noción de valor monetario[29] y, apoyándose nuevamente en Meyerson (cuya atención se dirigía tanto a las especificidades como a las discontinuidades), insiste en la *especificidad de las elaboraciones* en cada uno de los campos considerados.[30] Sin embargo, el conjunto de estas elaboraciones puede ser referido a un fundamento común que podría calificarse, en el lenguaje de los intérpretes de Aristóteles, de «focal»:[31] así como todos los sentidos del ser, declinados en las categorías, se refieren al foco que representa el primero de ellos, a saber, la sustancia, igualmente todas las manifestaciones de la nueva racionalidad griega encuentran su sentido y su fundamento primero en esa forma de organización inédita que es la ciudad.

Se ha planteado la cuestión de saber si el milagro, expulsado por la puerta, no corría el riesgo de reintroducirse por la ventana, al haberse simplemente desplazado de los orígenes del pensamiento racional a los orígenes de la ciudad.[32] La objeción no atañe a Vernant, puesto que, en sí misma, la ciudad no es más que el resultado de un largo proceso cuyas etapas pueden, al menos a grandes rasgos, ser referidas; lo cual supone remontar hasta el derrumbe de la sociedad micénica. Es por ello por lo que *Los orígenes del pensamiento griego* no es un libro sobre los filósofos presocráticos o sus antecedentes inmediatos, como el título podría sugerir, sino sobre las condiciones que presidieron el nacimiento de la ciudad. En cambio, es cierto que el remontamiento hacia los orígenes de la ciudad no coexiste cómodamente ni con la problemática de la «mutación mental» ni con la tesis de la emergencia de la racionalidad griega como hija *de la ciudad*. C. Meier ha señalado una de las dificultades mayores de la posición de Vernant al subrayar que el «nacimiento de lo político», en circunstancias marcadas por una extrema contingencia, no puede explicarse sin apelar al rol motor de la *reflexión* (particularmente de la reflexión «política»), es decir, a un pensamiento que aún no debe nada a lo político y que, en cambio, deberá previamente hacer posi-

ble.[33] De manera más general, la relación entre la ciudad y su hija no es más límpida que la del espíritu protestante y el capitalismo, tal como Max Weber la concibió: ¿se trata de causalidad, de condición de posibilidad, de factor favorecedor, de afinidades electivas, de simple analogía?

En vano se buscará una respuesta a esta pregunta en Vernant, quien nunca parece haberle prestado atención a la problemática de Weber, a pesar de que ésta anuncia también una tesis sobre el origen de la racionalidad —en este caso, de la racionalidad moderna—.[34] En cambio, cabe preguntarse qué razones pudieron haber llevado a Vernant a formular su tesis en términos que confieren a lo político una innegable *prioridad* frente a lo racional. Pueden, me parece, señalarse dos.

La primera razón se encuentra vinculada con el hecho de que el análisis de Vernant, aun estando principalmente guiado por la problemática epistemológica del milagro griego, problemática que emprende el retroceso hacia los orígenes micénicos (en virtud del principio *nihil ex nihilo*), permanece al mismo tiempo animado (en una relación que nunca se hace verdaderamente explícita) por su versión axiológica. La cuestión aquí no es la de saber cómo pensar, hacia atrás, la discontinuidad del pensamiento (y de la ciudad) en Grecia con respecto a aquello que pudo precederlos y de donde provienen, sino de prevenir, hacia adelante, que no se instauren entre ellos y nosotros una continuidad y una proximidad ficticias, ya sea bajo las especies de un clasicismo paradigmático, de una nostalgia ingenua, de una consciencia sentimental, o de cualquier otra de las figuras que autoriza la lógica compleja de la disputa entre antiguos y modernos. Rechazar el milagro, en semejante perspectiva, es deshacerse de la idea de que entre ellos y nosotros hay una continuidad sustancial (lo que evidententemente no significa que no exista una continuidad histórica) y abstenerse de toda tentativa de aquello que un lector de Vernant llamó «digestión».[35] Los griegos son un pueblo como cualquier otro, sin privilegio particular, y como los griegos son como todo el mundo, también, son distintos, distintos de otros, claro está, pero también, y

sobre todo, distintos de nosotros. Desde esta perspectiva Vernant ha insistido siempre en el hecho de que la razón de los griegos no es *nuestra* razón, una razón que él caracteriza, de manera tradicional, como científica, experimental y volcada en la matematización y el dominio de la naturaleza. La razón de los griegos sería, en cuanto a ella, «política», por haber sido «formada no tanto en el comercio con las cosas como en las relaciones de los hombres entre sí».[36] Se comprende que el modelo genealógico sea operante en este contexto. La ciudad-madre imprime directamente, por así decir, su marca a su hija y ésta, por consecuencia, la imprime a sus retoños: éste es el sentido de la interpretación «política» de Anaximandro, en el último capítulo de *Los orígenes del pensamiento griego*, donde el cosmos, organizado circularmente alrededor del centro que es la tierra, situada en un punto equidistante de los confines y mantenida en su lugar gracias precisamente a esta equidistancia, responde a la geometría política de la ciudad, donde las decisiones se toman «en el centro».[37]

Pero ¿será plausible esta caracterización de la razón griega como razón política? Cabe dudarlo, ya que desde sus primeras manifestaciones, la racionalidad griega presenta rasgos, como por ejemplo una tendencia a la sistematización y a la racionalización (en el sentido en que usa el término Max Weber, quien vio allí el rasgo distintivo de la racionalidad occidental),[38] que no tienen nada de intrínsecamente político (lo que evidentemente no significa que no pueda concernir, directa o indirectamente, la esfera de lo político). La sistematización teológica de Hesíodo, por tomar un ejemplo particularmente evidente, no se deja pensar, *en tanto que sistematización*, bajo la categoría de lo político (esto no excluye de ninguna manera que el tema no sea «político», como efectivamente resulta ser el caso). Aun cuando se concediera a Vernant que la razón griega nunca fue experimental, parece difícil negar que desde muy temprano se haya hecho «teórica», en un sentido que no puede ser cubierto por la determinación «política».

Puede sin embargo entenderse «política» de otra manera, para referirse no a una determinación intrínseca de la razón, sino al mar-

co formal de su ejercicio. La razón griega será entonces hija de la ciudad en tanto que fue en el espacio público de la ciudad donde la racionalidad logró desplegar sus estructuras argumentativas. A decir verdad, tal y como Vernant la presenta, la idea suscita algunas preguntas. En primer lugar, podría fácilmente sostenerse que el espacio donde el pensamiento racional se desplegó fue tan político como antipolítico y transpolítico. Antipolítico porque la diferenciación de la disciplina filosófica, y, por consiguiente, su especialización, conduce a la formación de una clase de expertos, la cual, lejos de reconocerse en el espacio público, tiende a separarse de manera ostensible.[39] Heráclito es indudablemente el mejor símbolo de esta «separación»,[40] empero omnipresente. Cuando Empédocles canta sus *Purificaciones* en Olimpia, la operación no cobra sentido sino por oposición al esoterismo principial de la doctrina del poema físico, que se quiere dirigida a un único discípulo. En cuanto a la dimensión transpolítica del desarrollo de la racionalidad, ésta se encuentra ligada al fenómeno del panhelenismo del cual Olimpia es justamente el símbolo, es decir, a una tendencia a la universalización que trasciende el marco de la ciudad desde el momento en que ésta se constituye.[41] Sobre un plano más teórico, que nos devuelve a la problemática weberiana de la causalidad en la historia, cabría también preguntarse en qué medida la ciudad, considerada como marco formal, puede ser un factor *determinante*, tal como lo sugiere la fórmula de la filiación («la racionalidad, hija de la ciudad»). Ya que si bien es indiscutible que la práctica del debate judicial y político, en el marco de las instituciones de la ciudad democrática, *favoreció* la conciencia de las alternativas y la cultura de la discusión y de la réplica, podría sostenerse la idea, siguiendo los pasos de J. Burckhardt, de que es el *agôn*, o enfrentamiento, el que se encuentra en el principio del desarrollo de la filosofía, así como de otras manifestaciones de la cultura griega,[42] lo que nos pone nuevamente aquende la ciudad. Por lo demás, no es seguro que el debate contradictorio haya pesado más, en la emergencia del discurso filosófico, que la pretensión homérica a la verdad o incluso que la difusión de la escritura.[43]

Más allá de las objeciones que puedan dirigirse contra cada una de las justificaciones del primado de lo político, más allá de las enmiendas o matices que convendría, dado el caso, aportarles, el problema principal que presentan es el de no coexistir cómodamente. La concepción procesal o formal de la relación entre «ciudad» y «racionalidad» requiere en efecto que se supere una perspectiva que —en virtud del principio de la analogía transversal— apunta a ubicar las huellas dejadas por las *representaciones* políticas dentro de los sistemas filosóficos. Esta concepción es perfectamente compatible con la idea de que la razón griega haya podido ser teórica e incluso experimental, si acaso lo fue. Puede sin duda sostenerse que, en la medida en que Vernant se encontraba dirigido por una problemática de la alteridad «política» de la razón griega, fue conducido a subestimar el efecto principal de la solidaridad entre el descubrimiento del espacio político y la emergencia de la racionalidad, sobre la cual él mismo había llamado la atención.

Basta, en efecto, considerar las implicaciones de la perspectiva procesal (o agonística), y, en particular, las formas de radicalización intelectual que ella hace posible, para darse cuenta de que ni la categoría de la positividad (naturalización o secularización), ni la de la publicidad permiten explicar el desarrollo específico del pensamiento «filosófico». Ahora bien, es de esta especificidad, necesariamente ligada a contenidos determinados, de la que se trata de rendir cuentas, aunque sea para no sacrificar las «elaboraciones específicas» a la generalidad de una fórmula que ponga fin al milagro griego a cambio de una subdeterminación mayor.

El recurso al modelo weberiano revela su utilidad en esta circunstancia, aunque menos por su teoría del nacimiento de la racionalidad capitalista a partir de la ética calvinista —cuyo mecanismo es demasiado particular para ser transpuesto—[44] que por el concepto de racionalidad que él utiliza.

El proyecto de Weber consiste en comprender por qué y cómo la racionalidad tomó la forma distintiva que le es propia en el seno de la civilización occidental moderna, aun cuando los procesos de ra-

cionalización se encuentren igualmente en otras grandes civilizaciones —es por ello por lo que los estudios sobre las grandes religiones (confucianismo, budismo, hinduismo, judaismo, islamismo) son el complemento indispensable de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.[45] La introducción a los *Ensayos sobre la sociología de la religión* establece una lista de lo que Weber considera las principales expresiones del racionalismo occidental. (En el resumen que sigue, he precisado entre corchetes el rasgo que justifica la calificación de «racional», cuando la indicación puede extraerse del texto de Weber.) Según Weber, sólo occidente desarrolló una ciencia racional [es decir matematizada]; una geometría racional [fundamentada en la prueba]; unas ciencias naturales racionales [experimentales]; una química racional; una historia racional [pretendiente a una validez supratemporal]; una política racional [de naturaleza sistemática]; un derecho racional [sistemáticamente codificado]; una técnica artística racional [que comprende, en música, una harmonía y una técnica de composición matematizada y sistematizada; en arquitectura, un uso no decorativo sino funcional de la ojiva gótica; y, en pintura, una utilización racional de la perspectiva lineal y atmosférica]; un uso racional de la imprenta [dando lugar al desarrollo de una prensa]; una organización racional de la transmisión de los conocimientos [con el desarrollo de la especialización]; la constitución de una administración racional [especializada] de funcionarios del estado; un estado racional [que se apoya en una constitución] y, naturalemente, una economía racional [bajo los auspicios del capitalismo].[46]

Como lo muestra esta enumeración, el racionalismo occidental griego desempeña un papel nada despreciable en la constitución del racionalismo occidental en general. Weber remite, a propósito de las matemáticas, al «racionalismo helénico», a propósito de la historia, a Tucídides y, a propósito de la teoría política, a Aristóteles. Homenajes insistentes le son brindados en otros textos, particularmente en el célebre pasaje de *La ética protestante* que menciona el racionalismo griego, al lado del racionalismo judío, como una de las dos fuentes directas del racionalismo calvinista: «Con éste [a saber, con el radical

abandono calvinista de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental], se consumó el proceso de *desencantamiento* del mundo que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y sacrilegio la busca de todo medio mágico para la salvación».[47] El estudio sobre el confucianismo y el taoísmo hace a veces referencia a fenómenos helénicos con fines comparativos.[48] Sin embargo, todos estos pasajes evidencian todavía más el hecho de que Weber no haya tratado nunca el racionalismo griego *por sí mismo* —lo que es tanto más extraño por cuanto Weber está explícitamente inmerso en un proyecto comparativo—. La referencia a Grecia, por presente que esté, siempre aparece subordinada y nunca toma un valor *sistemático*.

La ausencia se explica sin duda por la relación privilegiada que Weber establece entre «racionalización» y «grandes religiones». *La ética económica de las religiones universales* no considera sino «aquellos cinco sistemas religiosos o religiosamente determinados de reglamentación de la vida que han sabido agrupar en torno de sí *multitudes* de adeptos: la ética religiosa confuciana, hindú, budista, cristiana e islámica».[49] El judaísmo se les suma como consecuencia del rol decisivo que desempeñó tanto en la formación de la cristiandad y del islam como en el desarrollo del capitalismo occidental. Si el politeísmo griego no forma parte del grupo de los seis es porque, de entrada, no satisface el criterio de *multitud* que Weber juzga primordial —un criterio que parece tanto más inaplicable a la civilización griega por cuanto ésta ya no existe (lo cual no es el caso de ninguna de las otras civilizaciones dotadas de una «religión universal»)—. Por otra parte, el hecho de que el politeísmo griego no comporte sino marginalmente una dimensión salvadora debe haber pesado (Weber habla siempre de religión en términos de doctrina de la salvación, *Heilslehre*). Las dos razones se combinan y se refuerzan: para Weber, el factor determinante, tratándose del desarrollo diferenciado de los racionalismos, reside en el peso *social* de una ética económica (*Wirtschaftsethik*) y, más generalmente, de una conducta de vida (*Lebensführung*) determinadas; un peso que sólo un sistema de creencias religiosas, y más

precisamente escatológicas, puede garantizar. Los grupos restringidos de virtuosos o de expertos desempeñan un papel capital en el análisis de Weber en la medida en que son los «portadores» de modelos eficaces. Pues, a pesar de que el racionalismo griego fue un asunto de expertos, y también un asunto solidario con un modo de vida (o al menos de la cuestión del modo de vida), no sólo fue esencialmente extrareligioso (lo que naturalmente no excluye que haya tenido efectos intrarreligiosos), sino también sociológicamente disperso. Esta dispersión puede ser considerada como la contrapartida de la extraordinaria «aceleración» que caracterizó el desarrollo de la filosofía griega entre los siglos VI y V —una aceleración indisociable de un proceso de individualización marcado, ateniéndonos a la filosofía, tanto por la tupida sucesión de nuevas «visiones del mundo», revindicadas por una serie de «yoes» que se afirman como tales,[50] como por un *proceso de diferenciación*, a la vez externo e interno, que define nuevos dominios o «esferas» de competencia—, un proceso que debía rápidamente pagarse con la impotencia política de los filósofos.

A pesar de que, en el análisis de Weber, Grecia tiene un papel más discreto que el que hubiéramos deseado, vista la importancia que él mismo le reconoce en la formación del racionalismo moderno, el instrumental que utiliza en su análisis de los procesos de racionalización, occidentales o no, permite reflexionar sobre el caso de la emergencia de la racionalidad en Grecia en términos distintos de los utilizados por Vernant. Weber se apoya en un concepto de racionalidad más complejo, aun cuando se expone al reproche de que sus valores últimos no pueden ser objeto de una discusión racional.

Resulta notablemente difícil establecer una tipología sistemática de las formas de racionalidad en Weber. El autor suele referirse a una racionalidad «lógica» o «teorético-intelectual», cuyos motores son la «coherencia» y el principio de «no contradicción», que él distingue de una racionalidad «teleológica» o «ético-práctica».[51] La distinción permite reagrupar en cierta medida las diferentes manifestaciones típicas de la racionalidad occidental enumeradas anteriormente: derecho, política y capitalismo esencialmente depende-

rían de una racionalidad teleológica; las ciencias matemáticas, la música y la pintura remitirían más bien a una racionalidad de tipo lógico. En algunos casos cabe vacilar, como por ejemplo en la arquitectura (donde los dos aspectos se mantienen en partes iguales), o aun en la imprenta. Pueden así señalarse tres significados fundamentales de la racionalidad en Weber: un sentido científico-técnico, que se traduce en la elaboración de dispositivos destinados a controlar el mundo por medio del cálculo; un sentido metafísico-ético, que se traduce en la sistematización de «patrones de significación» (*meaning patterns*), correspondientes a lo que Weber llama «imágenes del mundo»; y un sentido práctico, que se traduce en la adopción de un modelo de vida metodológicamente regulado.[52] Estos tres aspectos conciernen evidentemente al racionalismo griego y ello, con reservas de los matices necesarios, desde sus inicios presocráticos. Aun si la ciencia griega nunca se implicó verdaderamente en el sentido de la técnica y la experimentación, no contribuyó menos, de manera decisiva, a la formación del racionalismo científico (lo cual, como ya dijimos, también lo reconoce Weber). Por otra parte, el racionalismo helénico presenta uno de los casos más claros —y también de los más conocidos— de racionalización de las imágenes del mundo, y la fórmula con la que Weber caracteriza el racionalismo religioso, en relación con el problema del sufrimiento y de la injusticia (la integración dentro de una «pragmática de salvación universal y cósmica»),[53] encuentra ecos hasta en el racionalismo filosófico presocrático, aun si el acento no recae en la escatología.[54] El «modo de vida», por último, es indudablemente una categoría central de la filosofía griega.

Weber tiende un puente entre estas distintas dimensiones de la racionalidad, ya que se trata de poner de manifiesto el rol, en la emergencia del *capitalismo* (la organización calculada del beneficio), del *modo de vida* (aspecto práctico) así como de la difusión del espíritu resultante de una *ética religiosa* determinada (el calvinismo), es decir, de una imagen del mundo. Es en el marco de esta compleja problemática como se explica el lugar reservado a lo que Weber llama las «ideas». Puesto que, como lo señala un célebre pasaje de la introduc-

ción a *La ética económica de las religiones universales*: «Son los intereses, materiales e ideales, no las ideas, los que dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero las "imágenes del mundo", que han sido creadas por las "ideas", han determinado, con gran frecuencia, como guardagujas, las vías en las que la acción se ve empujada por la dinámica de los intereses».[55] El reconocimiento del carácter decisivo, dentro del proceso de racionalización, de las ideas y de las «imágenes del mundo», al lado de nociones más formales como las de «consecuencia» y «consistencia», y en conjunción con éstas, resulta indispensable para comprender la lógica de los comienzos de la filosofía griega, ya que la diferenciación intelectual que la acompaña está marcada por un alto grado de heterogeneidad —de ahí que la idea vernantiana de una razón política, al menos entendida sustancialmente, no permita rendir cuentas—. Pues, en cierta medida, a lo que nos confrontan los filósofos presocráticos es a una diversidad conflictiva de imágenes del mundo con respecto a las cuales el lector está invitado a situarse, y que exceden por todas partes las categorías de la ciudad.

Sería contrario al objetivo de esta introducción, que no considera a los presocráticos sino de manera colectiva, explorar más detalladamente estas imágenes del mundo, o analizar la naturaleza de los conflictos que ellas engendran. En cambio, sí debemos volver sobre la naturaleza de la relación que con ellas mantenemos, ya que se encuentran en el origen de la filosofía occidental.

ORÍGENES

Para referirse a la serie de trastornos políticos y culturales sin precedentes que vivió la Grecia antigua a partir del siglo VII —y que J. P. Vernant calificó de «mutación» en 1962 en *Los orígenes del pensamiento griego*—, K. Jaspers utilizó, en *Origen y meta de la historia* (publicado en 1949), el término «abrir brecha».[1] La elección de las palabras no es arbitraria. Mientras «mutación», al responder a una problemática determinada, pretende ser puramente descriptiva,[2] «abrir brecha», una expresión axiológicamente connotada, indica (en conformidad con el título del libro) una cierta dirección, algo como un progreso o una experiencia que fue determinante para una historia dada y que, de una manera u otra, perdura hasta nosotros.

Jaspers subraya —conforme a su propósito— que, en condiciones radicalmente distintas y con otros efectos, se abrieron otras brechas más o menos al mismo tiempo en otros lugares, en India, en China, en Palestina. En la escala de la larga duración histórica, el sincronismo podía considerarse absoluto: es por ello por lo que Jaspers habla del primer milenio antes de la era cristiana como de un período «axial» (un epíteto poco legible que E. Weil propone sustituir por el de «bifurcatorio»: en ese momento la historia de la humanidad se bifurca).[3] La réplica ocurre, en primer lugar, porque la construcción no otorga a las grandes civilizaciones de la escritura (las civilizaciones sumerio-acadiana y egipcia, que remontan al tercer milenio)[4] el lugar que les corresponde, pero también, y sobre todo, a causa de sus implicaciones teleológicas, inscritas en el propio título de Jaspers y asumidas por E. Weil.[5] Es la misma actitud que J. Burc-

khardt, había rechazado en sus *Consideraciones sobre la historia universal* al escribir contra el uso de la teleología en la historia por parte de los filósofos de la historia (Hegel es el primero en la mira): «Ellos [los filósofos de la historia] están condenados a especular sobre los comienzos, por lo que deberían, a decir verdad, también hablar del porvenir; podemos prescindir de estas doctrinas sobre los comienzos y no se puede exigir de nosotros una doctrina del fin».[6]

La cuestión de saber si un punto de vista teleológico es evitable o incluso indeseable en historia es demasiado vasta para ser discutida aquí (podría, por el contrario, ser necesaria bajo la forma de una teleología no objetiva, sino reflexionante).[7] Pero, tratándose de los griegos, es evidente que la relación que «nosotros» mantenemos con «ellos» tiene un peso considerable en lo que decimos de ellos. Y es que estamos ligados a ellos (no menos que a la tradición judía, pero de manera distinta) por una relación *originaria*.[8]

Ninguna problemática deriva de esta constatación, ni tampoco, con más razón, la menor obligación. En efecto, diversas opciones se plantean para el tratamiento de semejante relación «originaria». Esto se debe a la polisemia de la noción de origen, capaz de poner en juego representaciones muy diversas. Un origen puede no ser sino un *punto de partida,* pero también puede ser un *principio* o un *fundamento*. Estos dos polos se desdoblan a su vez: el principio o fundamento de un fenómeno dado puede no ser sino una simple *causa,* o tomar la forma particular de una *norma,* mientras que, desde un punto de vista genético, el punto de partida puede residir en las *fuentes* de las que el fenómeno proviene o de las que se alimenta, pero que le son externas, o bien en los *comienzos* mismos de esa manifestación, que le son fundamentalmente homogéneos. Se aprecia claramente que estas distinciones son función de la mayor o menor temporalización con que se inviste el término, en una escala comprendida entre los polos de la «génesis», considerada como un proceso inmerso en el tiempo, y del «principio», que tiende a sustraérsele. Lo que puede esquematizarse de la manera siguiente:

Origen

\+ Temporalización –

(1) Génesis (2) Principio

(1*a*) Fuentes (1*b*) Comienzos (2*a*) Causa (2*b*) Norma

Ocurre que estas entradas, que conciernen al discurso que el historiador tiene sobre los orígenes, sean cuales fueren los orígenes de los que habla (pueden ser los del pensamiento griego, pero también los del cristianismo o los de la cábala), conciernen también a las categorías rectoras del pensamiento presocrático, que constituye, en tanto que origen de la filosofía griega, nuestro objeto de estudio. La empresa de los cosmólogos de Mileto, Anaximandro y Anaxímenes, en la que generalmente se ha acordado reconocer las primeras manifestaciones de la filosofía naciente, como por lo demás aquella de los grandes relatos teogónicos que ellos heredan directamente (la *Teogonía* de Hesíodo), no está, en efecto, solamente caracterizada por un movimiento de ascenso hacia los orígenes (el origen de los dioses en Hesíodo, el del universo en los milesios), sino también por el hecho de que este ascenso está marcado por una cierta tensión entre dos sentidos posibles cronológico y ontológico, del origen.[9] En Hesíodo, Zeus, que pertenece a la tercera generación de dioses (después de las de Urano y Cronos), adquiere una anterioridad al menos relativa (y, por tanto, una legitimación) por el hecho de haber sido el primero que regurgitó su padre Cronos, aunque fuera bajo la forma simbólica de una piedra.[10] Ferécides de Siros, quien, sin duda un poco antes que Anaximandro, redactó una teogonía en prosa que Aristóteles situaba a mitad de camino entre la mitología y la filosofía natural, abría su escrito afirmando que Zeus (llamado Zas, forma cercana al término que significa «vida») había sido *siempre*, al igual que Cronos (el tiempo) y Ctonia (la tierra).[11] La misma configuación, a un nivel de abstracción superior, se encuentra en Anaximandro, quien, según una de las interpretaciones posibles de un testimonio ciertamente disputado, fue el primero en emplear el término *arkhê* («co-

mienzo») en el sentido de «principio»: puesto que el principio (en este caso, el «infinito») está también «en el comienzo».[12]

Siendo notorias tanto la polisemia del término «orígenes» como la carga de sus implicaciones, ciertos críticos e historiadores prefieren hablar de «comienzos» o «inicios». En un libro programáticamente titulado *Beginnings*, E. Saïd destaca: «Entre la palabra *comienzo* y la palabra *origen* existe un sistema de significados en constante modificación que en su mayoría otorgan la más alta prioridad, importancia o poder explicativo ya a la primera palabra, ya a la otra». «Lo más a menudo posible —prosigue Saïd—, utilizo "comienzo" como el término que posee una significación más activa, y "origen" como aquel cuya significación es más pasiva: así, "X es el origen de Y", mientras que "el comienzo de A conduce a B" [...]. Las ideas relativas a los orígenes, a causa de su pasividad, son puestas al servicio de usos que debieran ser evitados».[13] Saïd piensa aquí, evidentemente, en el uso ideológico de orígenes, cuyos ejemplos por lo general no faltan, pero igualmente en términos del marco de la investigación histórica. Tratándose de Grecia, pueden mencionarse las tesis de M. Bernal sobre el origen egipcio (reputado «negro») de la brecha abierta por los griegos, que suscitaron un vivo debate en Estados Unidos.[14] Ya Diógenes Laercio se sentía obligado a defender, en el prólogo de sus *Vidas de los filósofos más ilustres*, el origen griego de la filosofía contra los partidarios de su origen bárbaro que habían retomado, en una época donde el mundo se había ensanchado considerablemente y donde la herencia griega estaba más directamente confrontada a otras, temas que remontan a Platón y Aristóteles.[15]

En el marco de una crítica de las tesis de G. Scholem relativas a los orígenes de la cábala, M. Idel formula la distinción entre comienzos y orígenes en estos términos: «No se trata solamente de que el primer término represente un concepto más activo contra otro más pasivo. A mi entender, el concepto de comienzo refleja una mayor consciencia de los momentos históricos donde una idea, un término o un sistema cualquiera aparecen de manera novedosa, así como de los procesos implicados en esta innovación. "Orígenes", por el con-

trario, marca cierta resistencia a concentrarse intensamente en la búsqueda de un momento específico en el tiempo que engendra cierto fenómeno espiritual. Este término toma más en consideración las fuentes del fenómeno que el momento de su emergencia».[16] Identificar las «fuentes» de la cábala —que, en este caso, y según Scholem, son el gnosticismo y el neoplatonismo— no puede bastarle al historiador en la medida en que su tarea consiste en explicar el complejo proceso de una emergencia, obedeciendo a una cronología históricamente ubicable. Pero hay algo más, y aún más grave. Relegar a un segundo plano los procesos de emergencia favorece la adopción de perspectivas normativas. Los orígenes son no sólo un objeto insuficientemente histórico por resultar insuficientemente temporalizados, sino también, y sobre todo, intrínsecamente sospechosos. Así, al atribuirle el origen de la cábala —según una aplicación diferente del término «origen»— a «una revuelta, quizá en parte de origen judío, contra el judaísmo antimítico», Scholem habría construido una homología, ella misma mítica, entre el movimiento cabalístico y el movimiento sionista, en la que ambos se juntan en una reacción común frente a una versión dada del racionalismo judío.[17] Scholem merecería así la apelación de «gnóstico», que H. Bloom le otorga, en virtud de una concepción que define el gnosticismo a partir del rechazo a separar los orígenes de la meta o del fin.[18] Es a fin de cuentas la historia misma —en cuyo nombre la cábala había sido inicialmente movilizada contra su eliminación en la tradición «ilustrada» de la historia judía— la que sería traicionada.

Nada indica, sin embargo, que ganemos mucho hablando de «comienzos» en vez de «orígenes». En primer lugar, los análisis semánticos que se proponen establecer una distinción entre «orígenes» y «comienzos» son fácilmente reversibles. Si bien es cierto que la historicidad de los comienzos puede, en ciertos casos, ser jugada contra la normatividad de los orígenes, el término de «origen» no está, por su lado, necesariamente desprovisto de connotaciones escatológicas indeseables. E. Renán, por ejemplo, para quien «una historia de *Los orígenes del cristianismo* debería abarcar todo el período obscuro y [...]

subterráneo que se extiende desde los primeros comienzos de esta religión hasta el momento en que su existencia se vuelve un hecho público, notorio, evidente a los ojos de todos»,[19] toma «orígenes» en un sentido cercano a lo que M. Idel llama «comienzos». Y, volviendo a Grecia, en *Los orígenes del pensamiento griego*, J. P. Vernant emplea el término «orígenes» para referirse no a la «fuentes», sino a un conjunto de factores históricos, culturales y estructurales cuyo concurso hizo finalmente posible, al término de un proceso complejo, los comienzos de la filosofía griega. Por esa razón, pese a la posible sorpresa del lector, el libro de Vernant *termina* con un capítulo consagrado a Anaximandro, a quien se toma a menudo por punto de partida, para en cambio reconstruir —*ab origine*— el proceso del surgimiento de la ciudad (ella misma madre de la nueva racionalidad griega, según la tesis defendida) a partir del derrumbamiento de la realeza micénica en el siglo xii a. C. Es difícil concebir una historización más fuerte y una mayor temporalización de los orígenes.

Inversamente, los *comienzos* no están menos expuestos que los orígenes a la influencia de una normatividad embarazosa. De cierta manera, quizá lo estén aún más. En efecto, a diferencia de la relación existente entre el «origen» y el «originado» proveniente de éste, que no sólo es compatible con la heterogeneidad del uno y del otro, sino que a menudo la supone (ni el gnosticismo ni el neoplatonismo son *aún* la cábala), un comienzo tiende a ser *homogéneo* con aquello de lo cual es el comienzo. Aquello donde hay comienzo existe ya en tanto que tal. En esta medida la noción de «comienzo» conduce tanto como la de «origen» a investir lo originario de problemáticas o de conceptos arrastrados, cuando no a magnificarlos ideológicamente. Los «pensadores iniciales» (*anfängliche Denker*) de Heidegger, oficialmente tres en número (Anaximandro, Parménides y Heráclito), ofrecen una bella ilustración, encargados como están de decir una misma eclosión-retiro del ser («el mismo») a través de un puñado de grandes palabras privilegiadas de la lengua griega (*physis*, *logos* o *alêtheia*).[20] Aunque para nuestro propósito resulta más útil la figura mítica del «primer inventor» (*prôtos heuretês*), recurrente en los rela-

tos griegos de origen.[21] Si el debate en torno a él es tan acerbo, es porque el primer inventor determina la forma misma de la invención. Esto vale tanto para la filosofía como para otras artes. Aristóteles, en el relato que hace de los comienzos de la filosofía en el libro A de la *Metafísica*, atribuye a quienes él llama «primeros filósofos», y, en particular, a Tales, el haber tenido por primera vez la idea de formular un principio material que fuera el «substrato» de todas las cosas y aquello en lo cual consiste su «naturaleza». Pero sabemos (en particular por Diógenes Laercio) que algunos pretendían hacer remontar ese mismo concepto a Museo, el discípulo de Orfeo, en el marco evidente de una contestación del modelo aristotélico y de una rivalidad en materia de prioridad filosófica.[22] Teofrasto, el discípulo y sucesor de Aristóteles, sostenía, sobre la base de una interpretación menos metafísica que astronómica de la empresa de Tales, que en materia de «investigación sobre la naturaleza», Tales «había sido precedido por muchos otros» que él sólo eclipsó por su incontestable «superioridad».[23] Otros, utilizando otro tipo de criterio, acogían como inventor de la filosofía a Pitágoras: fue él quien supuestamente introdujo el término mismo de «filosofía», definiéndola no tanto por un *contenido* teórico, como el «substrato», sino más bien por su *forma* —en este caso, la adopción de una actitud «teórica» que persigue el conocimiento por sí mismo (lo que explica que el cielo sea su objeto privilegiado)—.[24] Pueden, evidentemente, multiplicarse los puntos de partida, según la manera en que se defina la filosofía. Esto no vale menos para el historiador moderno que para los antiguos. A pesar de la inmensa influencia ejercida por el relato aristotélico, que tuvo como efecto elevar a Tales al rango de «primer filósofo» (lo que no era del todo la intención de Aristóteles), Anaximandro y Parménides, después de Tales, o aun Ferécides y hasta Hesíodo, antes de él, son candidatos potenciales a la «invención», aunque sea incoativa, de una disciplina en gestación.[25]

Tocamos aquí la cuestión historiográfica de saber qué es lo que «hace época», es decir, aquello que interrumpe una continuidad, según el sentido etimológico del término (*epochê* es, antes que nada,

«suspensión»), en beneficio de otra. El uso histórico que desde el siglo XVIII se hace de esta categoría para caracterizar la totalidad de un período abierto por un evento de referencia (o, en el caso de los presocráticos, cerrado por otro) da fácilmente lugar a dos paralogismos. El primero, que podríamos llamar paralogismo extensional de la subsunción exhaustiva, hace de una caracterización tendencial o típica-ideal una determinación intrínseca del período considerado (en el caso de la filosofía presocrática, la noción de «filosofía natural» ha desempeñado a menudo ese papel).[26] El segundo, que podríamos llamar paralogismo epistemológico de la causa, tiende a desatender la función simbólica que reviste el evento reputado como inicial (o terminal, al final del período considerado) para otorgarle la eficacia de una determinación real (para el período que estamos considerando, son Tales y Sócrates quienes están esencialmente en juego).

H. Blumenberg ha puesto justamente en evidencia la dinámica de este segundo paralogismo al mostrar cómo la ciencia histórica, que inicialmente, en su fase romántica, se había apoyado fuertemente sobre el concepto de época (que se presentaba como un paradigma de la individualidad histórica), fue también constantemente conducida a enturbiar los límites en nombre de la propia historia, revisando progresivamente la importancia de las cesuras epocales mediante la multiplicación de etapas intermediarias.[27] A lo largo de estos retrocesos, la época ha perdido su vocación de determinación intrínseca o sustancial para volverse, en términos de Blumenberg, un «medio clasificatorio metódico de dudosa credibilidad».[28]

Lo que resulta mítico, en este caso, es el trazado de una línea única de demarcación y la posición de un punto de partida absoluto que tiende, significativamente, a tomar una forma calendaria, cuando no astrológica. Valmy (1791), para los modernos, y Salamina (480), para los antiguos, ofrecen dos ejemplos ilustres.[29] En el campo de la historia de la filosofía, el sincronismo del año 1642, que fue a la vez el de la muerte de Galileo y el del nacimiento de Newton, marca también el límite entre dos épocas.[30] Contra este tipo de ilusión puntualista Blumenberg moviliza, bajo el nombre de *limes* —estricta-

mente, la zona tapón que separaba el imperio romano de lo que no lo era—, los recursos de los márgenes temporales. Las cosas dieron un vuelco históricamente sin que pueda decirse jamás a ciencia cierta cuándo lo hicieron.[31] El *limes* blumenberguiano es como el nombre de todas las complejidades históricas cuyo efecto puede medirse sin que el trazado pueda asignarse. Por eso Blumenberg sustituye el punto de partida singular y reputado como ficticio por la consideración de dos hitos que, de lado y lado de la transformación asignable, dan fe de la realidad de los cambios intervenidos. Tal es el sentido que adquiere en él el análisis comparativo de los pensamientos de Nicolás de Cusa, para el antes, y de Giordano Bruno, para el después.

La pertinencia de esta problemática para el análisis de los «comienzos de la filosofía» es patente: Tales (u otro) es el equivalente funcional de Valmy o del año 1642. La cuestión que se plantea es saber si, en el análisis de los orígenes del pensamiento griego, no cabría sustituir —a la manera de Blumenberg— la fijación transparente, pero mítica, de los puntos de partida, por el modelo más prudente de los «hitos» plantados de lado y lado de una frontera ancha y de contornos flexibles.

En este enfoque existen, ciertamente, numerosas ventajas y hay en él mucho de verdad. No obstante, hasta con la prudencia conviene ser prudente. En su ensayo «Die Begriffsform im mythischen Denken», E. Cassirer había destacado que la posibilidad de designar «casi exactamente el momento que constituye el punto de partida de una revolución en la manera de pensar es un fenómeno raro en la historia del espíritu y de las ideas».[32] «Casi» es «casi», pero «raro» implica «posible». Es cierto que en Cassirer el punto de partida en cuestión presenta ya una cierta complejidad, puesto que no se trata ni de un evento único ni de un único nombre, sino de una cierta «convergencia». Así, el nacimiento del pensamiento científico moderno puede situarse, según él, en el encuentro de dos eventos: la publicación de las *Reglas para la dirección del espíritu* de Descartes (redactadas hacia 1628), que formulan por primera vez la idea de una *mathesis*

universalis como ciencia principial de la medida, del orden y del número, y el rechazo tardío, pero irrevocable, por parte de Kepler, en su *Harmonía del mundo* de 1619, del modo de pensamiento astrológico en el que él se había reconocido durante mucho tiempo.[33] La observación, viniendo de un intérprete consciente del carácter excepcional de esta constelación, incita a mirar dos veces: el nacimiento de la filosofía en Grecia no es un evento de naturaleza menos epocal que el nacimiento de la ciencia moderna, y la razón histórica no se alimenta menos de discontinuidades que de continuidades.

En el caso de la Antigüedad, el problema se complica por el hecho de que, al menos en ciertos casos, las informaciones que tenemos sobre algunas de las figuras fundadoras provienen con toda seguridad (o casi) de proyecciones retroactivas —así, por ejemplo, la atribución a Tales de una doctrina del substrato, o a Pitágoras, la del neologismo «filosofía»—. Complicado, pues no podemos simplemente *apartar* de golpe estas construcciones. Como vimos en un capítulo anterior, se plantea la cuestión de saber en qué medida no hay algo de verdad histórica en tal o cual filiación, como aquella que liga a Sócrates con Arquelao, de la cual existen, por otro lado, buenas razones para considerarla una construcción.[34]

Más allá de los problemas circunstanciales, de orden esencialmente técnico o metodológico, que provienen del estado y de la naturaleza de nuestras fuentes, cuya evaluación y utilización requiere una cierta destreza, se plantea el problema más general de la referencia a los individuos en la construcción de las épocas históricas. Esta referencia aparecerá tanto más legítima en la época histórica de la diferenciación del individuo como autor o creador (lo que constituye uno de los aspectos de la «mutación» de los siglos VII y VI griegos),[35] por cuanto se trabajará con un concepto desmitificado de «comienzos» o de «orígenes», como es perfectamente posible hacerlo. E. Saïd destaca de manera pertinente que los comienzos se caracterizan menos por el hecho de ser lo que son que por lo que hacen posible o incluso «autorizan».[36] El término es útil: dibuja los contornos de un concepto de comienzo menos heroico, más modesto que el

de «primer inventor», al mismo tiempo que prepara un lugar para los eventos cruciales de la historia del pensamiento. Tal concepto de comienzo podría, en este caso, «autorizarse» a sí mismo con un célebre dístico de Jenófanes, el cual afirma que «no es cierto que desde el comienzo (*ap'arkhês*) los dioses se lo hayan mostrado todo a los mortales; sino que ellos, en su búsqueda a través del tiempo, van progresando»,[37] o incluso con Aristóteles, quien, constatando en el último capítulo de las *Refutaciones sofísticas* que él es el primero en balizar el campo del análisis lógico (lo que razonablemente no podría negársele), subraya la necesaria dificultad de los comienzos.[38] Es cierto que esta misma precariedad implica —he aquí un aspecto que Aristóteles no pone, y sin duda no podía poner, de relieve a causa de sus presupuestos metafísicos últimos— una cierta heterogeneidad entre los «comienzos» y aquello de lo cual son los comienzos (tal como ocurría hace poco con el origen). Lo que se aloja en el poco a poco no es la identidad de una sustancia que pasa progresivamente de la potencia al acto para revelar una naturaleza de golpe presente, tal como Aristóteles se representaba en el movimiento natural, el movimiento histórico en general y el de la disciplina filosófica en particular,[39] sino el surgimiento de proyectos que pueden «autorizarse», y que de hecho se autorizan, a partir de otro que los precedió, para desarrollarlo, torcerlo o contestarlo en una dirección inédita e imprevisible. Desde este punto de vista, es más bajo el signo de Jenófanes, que bajo el de Aristóteles, que puede ubicarse el estudio de los orígenes o de los comienzos (como se quiera) de la filosofía en Grecia.

POSICIONES

Los presocráticos, considerados como un conjunto de pensadores (más que como los pensadores individuales que también son), ilustran de manera paradigmática dos maneras posibles de relacionarse con los orígenes, y en este caso con los orígenes de la racionalidad griega, según los ubiquemos bajo el rótulo de lo otro o de lo mismo, de la discontinuidad o de la continuidad. Las dos tradiciones antiguas que distinguí en el primer capítulo bajo el nombre de socrático-ciceroniana y de platónico-aristotélica se dividen precisamente en este punto.[1] Las mismas tienen sus contrapartidas modernas, por un lado, en una tradición antirracionalista que, prolongando la reevaluación nietzscheana, contesta toda historiografía continuista de tipo aristotélico en nombre de una cierta alteridad, y, por el otro, en una corriente racionalista que reconoce en los pensadores presocráticos el planteamiento de problemas que no han cesado de alimentar a la posteridad filosófica. La manera en que estas dos opciones se especifican puede variar y dar lugar a modelos más o menos pertinentes. Pero sin duda resulta imposible sobrepasar el dilema que se encuentra en el fundamento de estas interpretaciones particulares, si no es por el sesgo de consideraciones metodológicas. Es lo que quisiera sugerir en este último capítulo, después de haber analizado a título de ejemplo (otros son posibles) la manera en que dos historiografías filosóficas de obediencias opuestas —tan desigualmente influyentes como desiguales en valor (siendo la influencia inversamente proporcional a los méritos)— han abordado el tema de los presocráticos. Se trata de los enfoques de H. G. Gadamer, para la

corriente fenomenológica, y el de E. Cassirer, cuya contribución en la materia es prácticamente desconocida.

Tratándose de la tradición fenomenológica, el primer nombre que viene a la mente es evidentemente el de Heidegger, cuyo «paso del lado de acá» de la metafísica reconduce directamente, en la estela de Nietzsche, a los «pensadores iniciales».[2] La claridad recomienda sin embargo caracterizar el punto de vista fenomenológico a través de las lecciones introductorias de Gadamer, publicadas bajo el título *El inicio de la filosofía occidental*, que presentan el meollo de los artículos consagrados al tema durante la década de 1930.[3] Ciertamente, el principal foco de interés de Gadamer en materia de filosofía griega no son los presocráticos, sino Platón. Esto representa, con respecto a Heidegger, cierto reequilibrio, tanto más comprensible cuanto que entre la hermenéutica y Platón existen vínculos tradicionalmente estrechos heredados de Schleiermacher.[4] Lo que, por otra parte, hace aún más notable el hecho de que la concepción que Gadamer tiene de los presocráticos sigue siendo —a pesar de incontables arreglos, entre los que conviene señalar la urbanización de la expresión— profundamente heideggeriana. Podría incluso sostenerse que Gadamer lee a Platón a la luz de los presocráticos (los de Heidegger). Resulta revelador en este aspecto el final de un estudio sobre Heráclito, en el cual Gadamer, desmarcándose de Heidegger sobre este punto, busca restituir a Platón en un «más acá de la metafísica» del que Heráclito, así como los otros presocráticos, sigue siendo el emblema: «¿No tiene Heidegger también razón cuando, cuestionando más acá de la metafísica, descubre a Heráclito, en quien todo se imbrica aún? ¿Acaso no hubiera podido también descubrir la dialéctica de Platón, donde se prolonga el juego de este pensamiento?».[5]

Dos convicciones guían la aproximación de Gadamer. La primera lo conduce a sostener que en materia de filosofía presocrática, sólo Parménides cuenta realmente —una tesis que adquirió su nobleza desde que el *Sofista* de Platón le otorgó a Parménides el rango de «padre».[6] Los otros filósofos, Heráclito incluido, sólo tienen legibilidad en relación con él. La segunda convicción, de orden meto-

dológico, depende de dos de las características que distinguen a los presocráticos. En primer lugar, los presocráticos se sitúan en un comienzo —en este caso, en el comienzo de la filosofía griega (el subtítulo de las lecciones es menos restrictivo: de lo que se trata es simplemente de la filosofía)—. En segundo lugar, sus obras se han transmitido sólo indirectamente, a través de resúmenes y citas, en el mejor de los casos, fragmentariamente. Estos dos rasgos permiten a Gadamer situar su punto de vista con respecto a dos teorías de la historia, en apariencia opuestas, pero entre las cuales existiría una profunda complicidad que él denuncia: la de Hegel (tomado como representante de la teleología histórica) y la del historicismo cientificista (representado esencialmente por H. Diels). Estas dos determinaciones formales —comienzo y fragmentación— erigen a Parménides en la figura central de la filosofía presocrática, si bien es cierto que, al inaugurar propiamente la filosofía, Parménides es el único que puede leerse en cierta medida «por sí sólo», en un texto que podría calificarse, disculpando el oxímoron, de parcialmente integral.[7]

Contra la teleología, Gadamer desarrolla una argumentación simple, difícil de no suscribir, que consiste en sustraer el concepto de comienzo de la influencia del evolucionismo. La idea es que la noción de desarrollo implica una serie de etapas obligadas, todas contenidas en el origen y hasta el término fijado, de la misma manera en que el *telos* se encuentra ya, en potencia, dentro de la semilla. Gadamer prefiere la metáfora de la juventud de la filosofía a la de la potencialidad y del desarrollo germinal, entendiendo *juventud* como la época, si no de todos los posibles, al menos sí de una multiplicidad de posibles.[8]

La metáfora, con la idea de apertura que ella implica, es perfectamente admisible. Pero el uso que Gadamer hace de ella la vuelve problématica. En primer lugar, cabe preguntarse si Gadamer escapa verdaderamente a la dialéctica de la pareja comienzo/fin, e incluso si en realidad desea escapar de ella, habida cuenta de los principios mismos de su hermenéutica, la cual se apoya en la idea de que la comprensión de un texto descansa en la «fusión de los horizontes»

del autor y de su intérprete. El propio Gadamer destaca que «el inicio presupone siempre el fin»,[9] y cuando habla de la prehistoria (*Vorgeschichte*) de la metafísica, o cuando titula una sección de su obra «En camino hacia Platón» (*Auf dem Wege zu Platon*),[10] se tiene a veces la sensación de que Platón termina lo que Parménides inició. Así que, conviene sobre todo averiguar en qué medida los análisis propuestos logran dar una imagen plausible de esa «juventud».

La perspectiva de Gadamer está, en efecto, fuertemente marcada por la voluntad de minimizar, y hasta de negar, el papel de la discusión, de la crítica y de la polémica en el seno del pensamiento presocrático, lo que no sólo no cuadra con la idea que legítimamente podemos hacernos de la juventud, sino que también es eminentemente contestable. La tesis está tomada prácticamente tal cual de Heidegger[11] y autoriza, de paso, la revisión de la relación que existe en el seno de la pareja tradicionalmente formada por Parménides y Heráclito: el uno no responde al otro, tal como supone el esquema fundamental de la dialéctica hegeliana, ni Heráclito a Parménides (cuando el pensamiento del devenir, en Hegel, sucede al del ser), ni Parménides a Heráclito (según una opinión ampliamente compartida desde J. Bernays). Los dos pensamientos son más bien independientes el uno del otro. Gadamer insiste mucho, y muy a menudo, en la liberación que ha representado, desde este punto de vista como desde otros, el libro de K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der Philosophie*, publicado en 1916. En efecto, corresponde a Reinhardt el haber dicho que el fragmento 6 de Parménides, con su ataque contra los mortales «bicéfalos», que viven en la doble perspectiva del no-ser y del ser, no está dirigido contra Heráclito, sino más bien contra los hombres en general.[12] El argumento que rehúsa identificar a los mortales con Heráclito (aunque valdría para cualquier otro filósofo) no es verdaderamente convincente, ya que no explica por qué las «opiniones de los mortales» no designarían también las opiniones de los filósofos que, desde el punto de vista de Parménides y de su diosa, no hacen sino articular la posición *implícita* de los mortales (la cuestión, interesante desde un punto de vista

hermenéutico, merecería más detenimiento). Pero incluso si se le da la razón a Reinhardt en este punto, sigue siendo poco plausible la generalización a la que Gadamer procede a partir de este caso, o más precisamente el hecho de que considere este caso particular como ilustración de un principio general: si Parménides no ataca a Heráclito, entonces los presocráticos no se responden unos a otros. Gadamer se opone así a lo que él llama la *interpretatio hegeliana*, una fórmula que abraza no solamente al hegelianismo oficial de la filosofía de la historia de Hegel, sino también al hegelianismo rampante que Gadamer ve obrar entre lo más común y lo menos hegeliano de los historiadores de la filosofía antigua (sin ni siquiera hablar de Zeller, en el que la influencia de Hegel no sólo es patente, sino reivindicada):[13]

> No sólo debemos rechazar la creencia en la *interpretatio aristotelica*, que es el fundamento de Teofrasto y de los doxógrafos, sino también el conjunto del pensamiento histórico y filológico de la Modernidad, al cual califico cómodamente de *interpretatio hegeliana* —a pesar del antihegelianismo de la escuela histórica [...]—. Su presupuesto, asumido como natural, no es sólo, como en Hegel, la comprensibilidad total de la historia a partir de su lógica interna, sino que también se nutre de la firme convicción de que los pensadores particulares y sus doctrinas se refieren entre sí, se «sobrepasan», se critican, se combaten, de tal manera que una articulación lógicamente comprensible preside al diálogo de la tradición.[14]

Nos enfrentamos a una concepción de la filosofía presocrática que podríamos calificar no sólo de antidialéctica, sino también de antirrelacional. Esta concepción puede, a primera vista, parecer curiosa, teniendo en cuenta la perspectiva del dialogismo a la que, por otro lado, se adhiere Gadamer. De hecho, ella refleja, en el mejor de los casos, la existencia, en el propio Gadamer, de una tensión inherente entre dos modelos filosóficos: el de la historialidad (los presocráticos como fase de la historia del ser) y el del diálogo (representado de

cierta manera por el momento platónico); aunque en realidad traduce una concepción del diálogo desprovista de toda «dialogicidad» efectiva —lo que justamente explica que Gadamer pueda leer Platón a la luz de los presocráticos—.[15] La contrapartida positiva de esta interpretación antirrelacional no es, como en la concepción nietzscheana, una teoría de las grandes individualidades, de aquellos «tiranos del espíritu» donde cada uno «poseía una creencia firme en sí mismo y en su "verdad", derrumbando con ella a todos sus vecinos y predecesores»,[16] sino una aproximación fundamentalmente homogeneizadora, en virtud de la cual los primeros pensadores de Grecia hablaban con una sola voz. Existe, claro está, una diferencia entre los jonios y Parménides. Los primeros son los pensadores de la *physis*, el otro, el pensador de la aprehensión inmediata de aquello que es (conforme a una interpretación poco tradicional, aunque distintiva de la tradición fenomenológica).[17] Pero de los primeros al segundo no hay verdaderamente solución de continuidad. Parménides es como la verdad de los jonios:

> Así, el conjunto de la filosofía presocrática del primer período presenta una sorprendente uniformidad en cuanto a su motivo fundamental. Los milesios, Parménides y Heráclito expresan la misma visión fundamental de la unidad de lo diferente. No veo en ese resultado nada de extraño. Al contrario: debemos aprender a liberarnos no sólo de la representación aristotélica, sino también de la representación hegeliana y moderna de una concatenación articulada de esos pensadores. No filosofan uno contra el otro, sino, como filósofos, lo hacen siempre contra la no-filosofía de los mortales.[18]

La superación del historicismo, tratándose de los presocráticos, apela a Platón, quien está ahí para trazar los contornos de la unidad del pensamiento jonio e incluso de la del conjunto del pensamiento presocrático. En efecto, Gadamer sugiere, no sin artificio, que la oposición entre los eleatas y los otros pensadores presocráticos, reunidos en el *Teeteto* bajo el nombre de «heraclitianos»,[19] resulta del interés

particular que despertaba en Platón la doctrina eleática del ser. Esta oposición no debería afectar la unidad más profunda que los reúne.

> Más que nada, la manera en que Platón ve a sus «predecesores» facilita esta tarea. Ya que a todos los vio —exceptuando a los eleatas— como una unidad y los bautizó con un único nombre llamándolos «heraclitianos». Que esta manera de aprehender la tradición sea una construcción antitética, que su motivo verdadero sea la recepción positiva del pensamiento del ser eleático por la teoría de las Ideas es patente. Así, la historia de los efectos del pensamiento eleático ofrecerá siempre un acceso esencial a la doctrina eleática y Platón constituye una cumbre de esta historia.[20]

Al concentrarse en Platón, tomado como «incomparable testigo de lo que fueron los comienzos de la filosofía»,[21] Gadamer alcanza, *mutatis mutandi*, el gesto de Hegel cuando éste defiende a Aristóteles como fuente perfectamente suficiente para el conocimiento de los comienzos de la filosofía.[22] Por otro lado, esto lo conduce a minimizar los datos suministrados por Aristóteles en el primer libro de la *Metafísica*, donde discusión, polémica, argumento y progreso son el centro de una exposición fuertemente marcada por una concepción teleológica de la historia —todo lo que Gadamer llama la *interpretatio hegeliana*, pero de la cual observa que no es exclusivamente moderna—[23] en beneficio de la *Física*, cuya aproximación es percibida como más unitaria y, en esa medida, más justa. El hecho de que la historia de los efectos (*Wirkungsgechischte*) desplegada aquí parezca finalmente acomodarse bien con la pérdida de las obras originales, de las que no se tiene la impresión que digan más de lo que Platón dijo a propósito de ellas, no deja de ser inquietante. Se trata de una nueva tensión, en el seno de la posición de Gadamer, entre este principio y la afirmación según la cual el acceso directo, no mediatizado por Platón y Aristóteles, a las obras completas, es esencial para su comprensión.[24]

Aunque Gadamer no cita a Cassirer en este contexto,[25] la manera en que este último trata a los presocráticos ofrece un ejemplo perfecto del tipo de historia que Gadamer condena. Vale la pena detenerse un poco en la aproximación cassireriana, insuficientemente conocida, porque, a pesar de las objeciones de principio a las que sin duda se expone (parecidas a las que Gadamer articula contra una historia de factura hegeliana), desemboca en una exposición cuya calidad informativa y pertinencia filosófica son por mucho superiores a las que se obtienen de la lectura de Gadamer. A pesar del carácter innegablemente caduco de las interpretaciones sobre las que reposa, puede incluso pensarse que se trata de una de las mejores exposiciones introductorias a la filosofía presocrática que existen.

Todos los escritos de Cassirer, hasta los más sistemáticos, poseen una dimensión fuertemente histórica que, en escalas temporales y grados de generalidad diversos, articula un número de secuencias dependientes de la historia de la filosofía, de las ciencias y, más generalmente, del pensamiento. Cassirer no separa la historia de la filosofía de la historia intelectual. La Antigüedad ha desempeñado siempre un papel importante en estas secuencias, ya sea antes o después de la publicación en 1910 de *Freiheit und Form*, que marca una inflexión importante en la interpretación cassireriana de la relación global entre la Antigüedad y la Modernidad. En el capítulo dedicado al pensamiento antiguo, que sirve de introducción al primer volumen de *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*, publicado en 1906,[26] Cassirer presuponía aún la existencia de una continuidad fundamental entre el pensamiento antiguo y el moderno. Dicha continuidad es concebible en la medida en que el «progreso interior» del pensamiento moderno, que lo condujo a colocar el problema del conocimiento en el centro de sus preocupaciones en vez de subordinarlo a otras cuestiones sistemáticas, se considera descendiente de los principios del pensamiento griego, identificado en este caso con la teoría platónica del conocimiento científico en la versión neokantiana de H. Cohen y de P. Natorp.[27] Esta continuidad será posteriormente cuestionada por la distinción entre sus-

tancia y función que se convertirá entonces en un instrumento de partición entre la Antigüedad y la Modernidad: mientras el pensamiento antiguo es esencialmente sustancial (lo que pone en duda la interpretación desustancializante que los neokantianos habían dado de la teoría platónica de las Ideas), el pensamiento moderno es esencialmente funcional (relacional). Se explica así que el capítulo de 1906 no haya sido retomado en la segunda edición de *El problema del conocimiento*[28] (1922).

Cassirer no sólo retomó la interpretación neokantiana de Platón, sino que también se interesó mucho por los comienzos de la filosofía griega. Hacia el final de su vida, la emergencia del pensamiento griego, entendido de manera amplia, es objeto del artículo «*Logos, Dikê, Kosmos*» que se publica en Suecia, en 1941. Ese mismo año, Cassirer imparte en Yale un curso sobre la historia de la filosofía antigua que contiene una serie de capítulos sobre los primeros filósofos.[29] Pero el texto más concentrado y más sistemático sobre el tema lo constituye la sección inicial, titulada «La filosofía de los griegos, desde los comienzos hasta Platón», que abre el primer volumen —consagrado a la historia de la filosofía— del *Lehrbuch der Philosophie* editado por Max Dessoir en 1925.[30]

Siguiendo la división instaurada por Aristóteles en el primer libro de la *Metafísica*, entre él mismo y el conjunto de sus predecesores, Cassirer trata los comienzos de la filosofía griega *hasta Platón* incluido, como lo había hecho J. Burnet por su lado en una historia clásica de las filosofías «de Tales a Platón», publicada en 1914.[31] En Cassirer, esta elección traduce sin duda la distancia tomada con respecto a la popularidad conseguida por los presocráticos en la Alemania de la década de 1920, de la que Heidegger no es sino uno de sus representantes.[32] Dentro del conjunto prearistotélico, Cassirer adopta una división puramente geográfica y, por lo tanto, conceptualmente neutra, entre «filosofía preática» (*Vorattische Philosophie*) y «filosofía ática» (*Attische Philosophie*).[33] Cassirer se apropia también de la distinción entre una orientación primitiva de la filosofía hacia la «naturaleza» y una continuación que, tomando la medida del hombre y de la sub-

jetividad, desemboca, con Sócrates y Platón, en una filosofía de inspiración *semántica*. El paso de los presocráticos a Platón está en efecto concebido, en virtud de una interpretación original que rompe con la aproximación puramente epistemológica de los neokantianos para integrarlo dentro de la historia de los antecedentes de la filosofía de las formas simbólicas (cuya elaboración es contemporánea de la redacción del capítulo), como el paso del «cosmos de las cosas en el espacio o de los eventos temporales al cosmos de los significados».[34]

La historia en su conjunto se sitúa bajo el signo de un desarrollo (*Entwicklung*) caracterizado como la «historia del autodescubrimiento del *logos*» (*Geschichte des sich selbst finden des Logos*) —un descubrimiento que comprende tres etapas: conocimiento de la naturaleza, conocimiento moral, conocimiento del conocimiento—.[35] El esquema recuerda demasiado el principio de la construcción de la historia de la filosofía de Hegel como para no interrogarse más profundamente sobre la relación entre Hegel y Cassirer.

En el seno de la «filosofía preática», la única que nos interesa aquí, Cassirer distingue cuatro etapas sistemáticamente encadenadas que de hecho corresponden a tres grandes momentos (las dos primeras etapas no representan sino dos aspectos complementarios de una misma posición):

1) La filosoía jonia (= Anaximandro y Anaxímenes), que responde a la pregunta «¿de dónde?» (*woher?*) y considera las cosas en su comienzo (*Anfang*), habla todavía el *lenguaje* mítico del origen (*Ursprung*); pero en verdad descubre, a través de la propia forma de su cuestionamiento, aunque no de manera conceptualmente articulada, la identidad de la *physis* y, por lo tanto, virtualmente, la categoría de sustancia o *ousia*.[36] Existe sin embargo una «tensión dialéctica» entre las dos exigencias contradictorias de la universalidad (que Anaximandro se encarga de representar) y de la inmanencia (es el papel que desempeña Anaxímenes).[37] Para pensar, contra el mito, la

universalidad del principio, Anaximandro debió en efecto pagar el precio de su trascendencia: su principio, lo ilimitado (*apeiron*), se sitúa más allá de todas las determinaciones internas del mundo y conserva así, paradójicamente, la marca del mito que él mismo contribuye a superar. Inversamente, Anaxímenes, al restituir el principio de la inmanencia (es lo que significa la elección del aire, después de lo ilimitado de Anaximandro), sacrifica también la universalidad que garantiza la abstracción del principio anaximandriano. La tarea común de Heráclito y de Pitágoras será, en consecuencia, la de pensar conjuntamente la universalidad del principio y su imanencia.

2) Ésta es la función asignada a la primera tematización del *logos*, bajo la forma de la medida (en Pitágoras) y de la armonía (en Heráclito). La desgenetización es también una desustancialización (el paso de la sustancia a la función se inicia así desde los orígenes). La noción rectora ya no es la de la «proveniencia» (*Entstehung*), sino la de «estado» (*Bestand*); la atención ya no se dirige hacia la materia (*Stoff*), sino hacia la estructura (determinada en el caso de Heráclito como «tensión entre los contrarios» [*Spannung der Gegensätzen*]),[38] la regla del proceso y la forma (el propio Cassirer habla, a propósito del *logos*, de «concepto racional» [*Verhältnisbegriff*]).[39] La dualidad Heráclito–Pitágoras da lugar a una dialéctica análoga a la de la pareja Anaximandro–Anaxímenes, pero en otro nivel. Heráclito piensa la forma, pero de manera general, intuitiva, en imágenes; el número pitagórico, en cambio, es específico, científico, abstracto. Este último abre la posibilidad de un conocimiento experimental que Heráclito, a pesar de la pregnancia de la forma, no autoriza. Pitágoras, el hombre de la ciencia, es también el hombre de la teoría, en conformidad con la tradición antigua.[40] La emergencia de la categoría de «verdad» se sitúa precisamente con respecto a él, aunque sólo sea a título de «concepto intermediario entre el ser de las cosas y el número».[41] El anclaje de la verdad en el *logos*, y, por consiguiente, el descubrimiento del *logos* propiamente dicho, está reservado al eleatismo.

3) El eleatismo (Jenófanes y Parménides). Jenófanes constituye algo así como una transición entre el conjunto de pensadores prece-

dentes y Parménides, en la medida en que su problemática, que «no concierne directamente a la naturaleza», sino al ser, trata no sobre el ser en general, sino sobre el ser de lo divino.[42] Ésta, sin embargo, no deja de conducir al «panlogismo» de Parménides, quien, en la primera parte de su poema, procede a la destrucción de las categorías que sostienen la física con la afirmación del principio de identidad del ser a sí mismo, que constituye el acta de nacimiento de la lógica de la identidad (A=A). La segunda parte del poema no pretende, más que la primera, desarrollar una «física», puesto que no se dirige al objeto, aunque en este caso se trate de uno «natural», sino a las condiciones de posibilidad del error que esta misma física constituye, en perfecto acuerdo con los principios desarrollados en la primera parte: no debe leerse ahí «una doctrina de la *physis*, sino una doctrina de la física».[43] A pesar de que el concepto rector sigue siendo el de la verdad, ésta ya no es objeto de una respuesta cuantitativa y objetiva (aunque puramente formal), como en Pitágoras: la cuestión no es saber «cuánto», sino «si (es el caso)».[44] El problema aquí es el de la posibilidad de la investigación y de la vía (*hodos*) que ésta debe tomar. Parménides queda así definido como el primero de los «metodologistas» (*der erste Methodiker*). El rechazo de la física en beneficio de una onto*logía*, que es antes que nada lógica, tiene una primera contrapartida positiva, reivindicada como tal por Parménides. Se trata de la correlación entre el pensamiento y el ser, bajo cuya bandera Cassirer sitúa no sólo al propio Parménides, sino a toda la fase inicial de la filosofía griega: es en efecto una característica general de la filosofía preática (es decir, presemántica) el descubrir simultáneamente, y en un mismo movimiento, el mundo y el pensamiento que lo aprehende.[45] Esta correspondencia, implícita tanto en la empresa de sus predecesores como en la de sus sucesores, es la que Parménides enuncia explícitamente al afirmar la solidaridad esencial (si no la identidad) entre el pensamiento y el ser.[46] Este acuerdo profundo, aunque a primera vista paradójico, entre las físicas preparmenidiana y postparmenidianas y su crítica más radical, se manifiesta aún más claramente a través de lo que sería legítimo describir como una «as-

tucia de la razón» histórica. Al destruir la antigua física, Parménides prepara objetivamente el terreno de la nueva filosofía natural, la tercera después de los «sustancialistas» (jonios) y de los «estructuralistas» (Heráclito–Pitágoras).[47] Se trata de la renovación de la filosofía de la naturaleza por parte de los posparmenidianos (*die Jüngere Naturphilosophie*), que también resulta ser la primera filosofía de la naturaleza en merecer ese título dentro de la perspectiva de Cassirer, puesto que descansa sobre la categoría de «fundamento» (*Grund*) o *principio de razón*.

4) La última etapa del autodescubrimiento del *logos*, en su fase preática, consiste en la tematización del «fundamento» bajo la forma del principio de razón, entendido como reconciliación entre las dos primeras fases (objetivas y orientadas hacia la realidad) y la tercera (lógica y orientada hacia la verdad); es por ello por lo que la partición en cuatro encubre de hecho una tripartita. Se trata, después de la destrucción parmenidiana de la física, de reencontrar una «fisiología», entendida en el sentido estricto de la palabra, como «el pensamiento de una armonía entre *logos* y *physis*».[48] Esta construcción descansa sobre una extensión, a Anaxágoras y Empédocles, de la interpretación que Aristóteles da de Leucipo como aquel que buscó reconciliar la ontología parmenidiana con la realidad sensible.[49] En todo caso, se trata del «rescate del mundo de la apariencias».[50] Cassirer sitúa el análisis en el nivel epistemológico: en los tres pensadores hay colaboración entre la razón y los sentidos.[51] Esta perspectiva se explica en parte por el deseo de conceder a Anaxágoras y a Empédocles un nivel de reflexión igual al de Parménides.[52] Aunque puede también verse en ella, más profundamente, una consecuencia del viraje semántico dado a la interpretación de Platón; así, la filosofía preática toma ya a su cargo la reconciliación entre verdad y lógica que los neokantianos habían considerado la ambición distintiva del pensamiento platónico.

Cassirer distingue tres subetapas en la articulación de la categoría de fundamento, representadas, en este orden, por Empédocles, Anaxágoras y Leucipo. Al término de este movimiento, la lógica

analítica de los eleatas, que sólo conoce la unidad de lo idéntico, se encuentra reemplazada por la «etiología» de los atomistas, lógica sintética que plantea la unidad de lo diferente. La separación entre el fundamento y lo fundado (*Grund/Gegründete*) se hace efectiva, contra Parménides, con una serie de innovaciones que van todas en el sentido de una teoría del conocimiento superior: un nuevo concepto de fenómeno (*Erscheinung*) permite poner fin a la oscilación «jonia» entre dos interpretaciones del principio (como fundamento, *Grund* y como comienzo, *Anfang*); la distinción entre los dos niveles de la reflexión aporta una respuesta a la cuestión de la inmanencia o de la no inmanencia del principio; la sustitución de la «intuición de la naturaleza» (*Anschauung der Natur*) por la exigencia del análisis (*Forderung der Analyse*) desemboca en la reducción a los elementos que, en Leucipo, toman la forma clásica de elementos atómicos (*stoicheia*), en Anaxágoras, de «semillas» (*spermata*) y en Empédocles, de «raíces» (*rhizômata*).

La puesta en práctica del principio de razón se presenta en cada uno de los tres casos bajo formas particulares, ya se trate de la naturaleza de los elementos o de la relación que debe existir entre ellos. De Empédocles a Leucipo, la adecuación crece entre la determinación específica de lo que es el elemento y la función suya según la perspectiva de un principio de razón. Los elementos de Empédocles no son sino una hipóstasis de datos sensibles. La doctrina de Anaxágoras marca un progreso con respecto a esto, puesto que en ella lo que toma el lugar de elemento representa un grado de abstracción más elevado que en Empédocles: lo que Anaxágoras hipostasia son *cualidades sensibles* (*Qualität*) y no simple materia (*Stoffe*), como sucede en Empédocles. Leucipo representa entonces, naturalmente, el tercer momento de esta funcionalización del elemento que equivale a un ascenso en la abstracción,[53] puesto que el átomo se caracteriza precisamente por la *ausencia de cualidad*. El elemento se ha «igualado» al principio (*Grund*),[54] dando como consecuencia epistemológica la distinción entre dos modos de conocimiento: racional (que Demócrito llamará «auténtico») y sensible («bastardo»).[55]

La exposición de Cassirer está marcada por el recurso frecuente a fórmulas teleológicas, usualmente inscritas en la articulación de los «aún no» (*noch nicht*), de los «ya» (*schon*), y de los «solamente» (*nur*), aunque otras veces se encuentran explícitamente reivindicadas, como por ejemplo a propósito de la contribución de los jonios a la emergencia del concepto de sustancia: «No debe pasarse por alto el hecho de que la *categoría* de sustancia no aparece aquí con la determinación conceptual y fijación terminológica que recibirá en Aristóteles, sino que apenas es buscada —que no constituye tanto el punto de partida de la filosofía jonia de la naturaleza como su meta—».[56] El esquema, antes de ser hegeliano, es netamente aristotélico; sólo que el *telos* del pensamiento iniciado por los primeros filósofos no es la teoría de las cuatro causas, sino las categorías constitutivas del principio de razón que tiene por horizonte la física moderna de un Kepler, un Gassendi o un Helmholtz.[57] Se comprende, en esta perspectiva, que los virajes decisivos que estructuran el relato cassireriano sean Pitágoras, los atomistas y Platón (los grandes filósofos antiguos del conocimiento científico), y que Cassirer haya insistido de entrada en el hecho de que los métodos del conocimiento empírico y la ciencia experimental aparecen al mismo tiempo que la tematización de los conceptos rectores del conocimiento.[58]

Una segunda característica del relato de Cassirer es el uso que hace de un «esquema reflexivo» que asocia el encadenamiento de posiciones filosóficas a un cambio del punto de vista en virtud del cual se pasa de lo implícito a lo explícito, o de la imagen al concepto. Es a este cambio de nivel al que remite la distinción recurrente entre «respuestas» y «forma de las preguntas», o incluso entre «contenido de la doctrina» (*Inhalt der Lehre*) y «forma fundamental de la consideración» (*Grundform der Betrachtung*).[59] Esta distinción permite, para cada posición considerada, ubicar un desequilibrio que solicita reparación y que se constituye como el motor de la historia.

La combinación de las dos determinaciones —la deducción histórica de las categorías del pensamiento científico y el esquema reflexivo— acercan indudablemente el relato de Cassirer al de Hegel.

Esto tiene algo de paradójico. Ciertamente, Cassirer siempre defendió el proyecto historiográfico de Hegel contra las críticas de los historiadores positivistas y, en particular, tratándose de filosofía antigua, contra las de su discípulo E. Zeller. Así, en la introducción a *El problema del conocimiento* (y ello desde 1906), Cassirer subraya que a la historia a la manera de Hegel debe acreditársele, por encima de todos los «extravíos metafísicos» a los que dio lugar en su obra, un profundo «motivo *idealista*» (la cursiva es de Cassirer) que sigue siendo pertinente.[60] El historiador no puede referirse a los hechos, como quisiera Zeller, sino a una hipótesis de conocimiento.[61] Pero, precisamente por ello, Hegel se expone al reproche de haberse «extraviado» en el idealismo tanto como Zeller al de haber cedido a los demonios del historicismo. El punto decisivo es que Hegel propone el espíritu como fundamento y término de la historia, es decir, un sujeto absoluto. A pesar de que Cassirer sustituye la idea de autodescubrimiento del espíritu por la de autodescubrimiento del *logos*, la crítica no se dirige tanto a la referencia al espíritu (que Cassirer bien podría retomar por su cuenta), sino a la absolutidad. A Hegel no puede criticársele haber planteado un «sujeto» como fundamento de su relato, puesto que «toda serie, en su desarrollo histórico, necesita un sujeto»:[62] eso forma parte de la hipótesis de conocimiento. Pero en Cassirer, ese sujeto no es un sujeto absoluto. El autodescubrimiento del *logos* no es otra cosa que la sustraccción del pensamiento a las determinaciones que le son externas, la historia de una liberación que tiene su puesto en el seno de una filosofía de las formas simbólicas y, más generalmente, de la cultura, en la medida en que la cultura sea concebida como «el proceso de la autoliberación progresiva del hombre», que no está guiado por otra cosa que por sí mismo y sus capacidades para la idealización.[63]

Desde este punto de vista, el nacimiento de la filosofía es un momento privilegiado. Más que en las épocas posteriores, cuando la reflexión filosófica, ya constituida, acoge problemas que le son impuestos desde el exterior, el pensamiento antiguo crea efectivamente sus propios contenidos como consecuencia de la indistinción primi-

tiva entre una «naturaleza» objetiva y un mundo del espíritu o metafísico. Se trata del momento de la autodeterminación de la filosofía (*Selbstbestimmung der Philosophie*)[64] que encarna la correlación entre el pensamiento y el ser (*Denken/Sein*) en Parménides y que traduce la intrincación entre el descubrimiento del mundo y el descubrimiento del pensamiento (Cassirer habla de *Doppelverhältnis*).[65] Así se explica el carácter concreto de las primeras filosofías.[66]

¿Será Cassirer tan distinto de Hegel como él sugiere?[67] Después de todo, lo que hace es mostrar cómo el aparato conceptual del conocimiento científico emerge en el curso de un desarrollo intelectual marcado por progresos donde el orden de aparición de los sistemas corresponde, al menos tendencialmente, a la sucesión de las determinaciones intelectuales. El desarrollo de la historia coincide con el nacimiento de las categorías. Existe entonces en Cassirer, no menos que en Hegel, un isomorfismo entre la historia y la lógica. Si Cassirer escapa al hegelianismo, no es porque la naturaleza y la sucesión de sus determinaciones intelectuales sean distintas de las que avanza Hegel. Como él mismo nos lo enseña, tanto en la historia de la filosofía como en la propia filosofía, es necesario distinguir entre la forma de las preguntas y las respuestas dadas y, de manera más general, entre la forma y los contenidos.

El caso es que la distinción entre forma y contenido, y el esquema reflexivo que le está ligado, es de gran utilidad para comprender la naturaleza de la filosofías presocráticas y la dinámica de su sucesión. Decir que el *logos* se descubre a sí mismo es admitir que ya está ahí. Pero no está ahí, en tanto que tal, bajo forma separada. Lo que lo distingue es, al contrario, una cierta imanencia que constituye a la vez su fuerza y su encanto. Reconstruyendo, en su artículo de 1941 «*Logos, Dikê, Kosmos*», la «unidad sistemática indisoluble» que los antiguos griegos crearon entre los conceptos de Razón, Justicia y Universo, Cassirer señalaba «la atracción particular, siempre renovada» que presenta para el historiador de la filosofía explorar sus comienzos, cuando le es necesario, en ausencia «del concepto de filosofía así como de sus determinaciones más precisas [...], penetrar su

devenir interno» o, incluso, «aprehenderlos *in statu nascendi*».[68] El capítulo de 1925 precisa el carácter de este nacimiento recurriendo justamente a la distinción entre forma y contenido: «El valor imperecedero y la atracción incomparable de la filosofía griega están fundados en gran parte en el hecho de que, en ella, la *forma* del pensamiento aprehende el *contenido* no como algo que le es externo, sino como algo que la forma descubre en el proceso de darle forma».[69] Que aquí se trate de la filosofía griega en general y no específicamente de sus comienzos sólo sugiere que, en el seno de una historia globalmente marcada por la inherencia de la forma al contenido, existen diferencias de grado. Desde este punto de vista, la historia de los comienzos es la más interesante, puesto que la diferencia entre la forma y el contenido, condenada a relativizarse, aparece en todo su apogeo. «Los primeros siglos de la filosofía griega —escribe Cassirer al inicio de su exposición—, se dejan en cierta medida caracterizar como la primera manifestación del acto de pensar en sí: como un pensamiento cuyos contenido y configuración firme se da en el seno de su puro movimiento».[70]

De manera general, los grandes relatos históricos cassirerianos (por no hablar del que despliega, a un nivel superior, la teoría de las formas simbólicas, con la tríada ordenada del mito, el lenguaje y el conocimiento) descansan sobre un desequilibrio primigenio entre dos movimientos, el de la imagen y el del concepto, que jamás llegan a coincidir, aunque siempre tiendan a reunirse.[71] Habermas ha ofrecido una interpretación estática de ese desequilibrio, al hablar de la «tensión» existente, en Cassirer, entre la tesis de la «paridad de mundos simbólicos igualmente originarios» y el trazado de «una tendencia a la liberación inscrita en el desarrollo de la cultura», o incluso, de manera más abstracta, entre «expresión» (*Ausdruck*) y «significación» (*Bedeutung*).[72] Una tensión, en tanto que tal, solicita una resolución o una superación. Ello supone, según Habermas, una relocalización sistemática de la función del lenguaje: en vez de asignarle, con Cassirer, una función subordinada (entre mito y conocimiento), hubiera sido necesario reconocerle la posición rectora que

le corresponde de hecho, como por otro lado ocurre en el propio Cassirer. El hecho es que el desequilibrio es fructuoso en la perspectiva de una historiografía filosófica y, más concretamente, de los comienzos de la filosofía. El punto fundamental es que la dinámica producida por un análisis que, rechazando la separación del concepto y de la imagen, liga dialécticamente el destino de ambos, es en principio *no lineal*: si hay progreso, no es sólo por puro concepto, no es sólo porque el momento de la imagen, de la que el concepto nace y a la cual regresa, sea inevitable, y con él el momento de la interpretación, sino también porque el propio concepto, en la virtualidad de sus determinaciones, no es, una vez más, sino una nueva imagen llamada a ser superada. Estos dos niveles me parecen circunscribir el dominio de una hermenéutica de los textos propiamente filosóficos que, en conjunción con una toma en consideración de las «ideas» e «imágenes del mundo» weberianas, pueden desembocar en una historia de los comienzos de la filosofía griega más amplia que la que propone Cassirer, sin dejar de apoyarse en su planteamiento. Pero ésa es otra historia.

BIBLIOGRAFÍA

ASSMANN, A., «Jaspers' Achsenzeit, oder Schwierigkeiten mit der Zentralperspektive in der Geschichte», en: D. Harth (ed.) *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*, Stuttgart 1989.

BABUT, D., «L'idée de progrès et la relativité du savoir humain chez Xénophane», *Revue de Philolologie,* 51, 1977, 217-228 (retomado en D. Babut, *Parerga*, Lyon, 1994).

—, «Anaxagore jugé par Socrate et Platon», *Revue des études grecques*, 91, 1978, 44-76.

BAUR, F. C., *Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum*, Leipzig, 1876.

BERNAL, M., *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. 1: *The Fabrication of Ancient Greece*; vol. 2: *The Archeological and Documentary Evidence*, Londres, 1987-1991.

BECK, PH. y THOUARD, D. (eds.) *Popularité de la philosophie*, Fontenay–Saint Cloud, 1995.

BETEGH, G., *The Derveni Papyrus/Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, 2004.

BLACKWELL, C., «*Thales Philosophus*. The Beginning of Philosophy as a Discipline», en: D. R. Kelley (ed.), *History and the Disciplines. The Reclassification of Knowledge in Early Modern Europe*, Rochester, 1997, 61-82.

BLOOM, H., *The Strong Light of the Canonical. Kafka, Freud and Scholem as Revisonists of Jewish Culture and Thought*, Nueva York, 1987.

BLUMENBERG, H., *Die Legitimität der Neuzeit* (1985), Francfort, 1996. [Hay trad. cast.: *La legitimación de la Edad Moderna*, Madrid, 2008.]

BOLLACK, J., «Le modèle scientiste: Empédocle chez Freud», en: J. Bollack, *La Grèce de personne*, París, 1997, 107-114.

—, «La cosmologie parménidéene de Parménide», en R. Brague y J. F. Courtine (comps.), *Herméneutique et ontologie. Hommage à Pierre Aubenque*, París, 1990, 19-53.

BOLLACK, J. y WISMANN, H., *Héraclite ar la séparation*, París, 1972.

BORSCHE, T., «Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker», en: J. Simon (ed.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Würzburg, 1985, 62-87.

BUISINE, A., *Les Sept Sages de la Grèce antique*, París, 2002.

BURCKHARDT, J., *Griechische Kulturgeschichte* (1898; 1902), Múnich, 1977. [Hay trad. cast.: *Historia de la cultura griega*, Barcelona, 2005.]

—, *Considérations sur l'histoire universelle* (*Weltgeschichliche Betrachtungen*, 1870–1871, 1ª ed. 1905), París 1971. [Hay trad. cat.: *Consideracions sobre la historia universal*, Barcelona, 1983.]

BURKERT, W., «Plato oder Pythagoras. Zum Ursprung des Wortes Philosophie», *Hermes*, 88, 1960, 159-177.

—, «La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle», *Les Études philosophiques*, 1970, 443-455.

—, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass., 1972 (original alemán, 1962).

—, «Mythisches Denken. Versuch einer Definition anhand des griechischen Befundes», en: H. Poser (ed.), *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, Berlín-Nueva York, 1979, 16-39.

—, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, Mass., 1992.

—, «Orientalische und Griechische Weltmodelle von Assur bis Anaximandros», *Wiener Studien* 107/108, 1994–1995, 179-186.

—, *Die Griechen und der Orient*, Múnich, 2004. [Hay trad. cast.: *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*, Barcelona, 2002.]

BURNET, J., *Early Greek Philosophy*, Londres, 1892.

—, *Greek Philosophy. Thales to Plato*, Londres, 1914.

BURNYEAT, M., «*Dissoi Logoi*», *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, E. Craig (comp.), London-Nueva York, 1998, vol. 3, 106 y sig.

BUXTON, R. (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, 1999.

CALAME, C., «"Mythe" et "rite" en Grèce: des categories indigènes?», *Kernos*, 4, 1991, 179-204.

CAMBIANO, G., *Le Retour des Anciens* (1988), París, 1994.

CASSIRER, E., *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlín, 1917.

—, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol.1, Berlín, 1922, 1ª ed. 1906 [Hay trad. cast.: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna,* México, 1953.]

—, «Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon», en: Max Dessoir (ed.), *Lehrbuch der Philosophie*, vol. 1 (*Die Geschichte der Philosophie*), Berlín, 1925, 7-139.

—, «Die Entstehung der exacten Wissenschaften», *Die Antike*, 8, 1932, 276-300.

—, «*Logos, Dike, Kosmos*», *Acta Universitatis Gotoburgensis*, 47, 1941 (6), 3-31.

—, *The Myth of the State*, New Haven y Londres, 1946. [Hay trad. cast.: *El mito del Estado*, México, 1974.]

—, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven, 1944.

—, «Die Begriffsform im mythischen Denken» (1922), en: E. Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, 1969, 1-70.

—, «The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem» (1935), en: E. Cassirer, *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*, D. P. Verene (ed.), New Haven y Londres, 1979, 49-63.

CHERNISS, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935. [Hay trad. cast.: *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, México, 1991.]

CORNFORD, F. M., *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, Londres, 1912. [Hay trad. cast.: *De la religión a la filosofía*, Barcelona, 1984.]

—, *Principium sapientiæ. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952. [Hay trad. cast.: *Principium sapientiæ*, Madrid, 1988.]

COURTINE, J. F., «The Destruction of Logic: From Logos to Language», en: D. C. Jacobs (ed.), *The Presocratics after Heidegger*, State University of New York, 1999, 25-53.

DETIENNE, M., *L'Invention de la mythologie*, París, 1981. [Hay trad. cast.: *La invención de la mitología*, Barcelona, 1985.]

DETIENNE, M., y VERNANT, J. P., *Les Ruses de l'intelligence. La Metis des Grecs*, París, 1974. [Hay trad. cast.: *Las artimañas de la inteligencia: la metis en la Grecia antigua,* Madrid, 1988.]

DIELS, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903), 5ª ed. revisada por W. Kranz, Berlín, 1951.
—, «Über Leukipp und Demokrit» (1881), en: H. Diels, *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*, W. Burkert (ed.), Darmstadt, 1969, 85-198.
DISSELKAMP, A., *L'Éthique protestante de Max Weber*, París, 1994.
DONATO, R. DI, posfacio a Gernet, 1983, 493-420.
EBERHARD, J. A., *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Halle, 1796 (1ª ed. 1788).
ELKANA, Y., «Die Entstehung des Denkens zweiter Ordnung im klassischen Griechenland», en: Y. Elkana, *Anthropologie der Erkenntnis. Die Entwicklung des Wissens als episches Theater einer listigen Vernunft*, Fráncfort, 1986, 344-375.
FASCHER, E., *Sokrates und Christus*, Leipzig, 1959.
FERRARI, M., «La genèse de *Das Erkenntnisproblem*: le lien entre systématique et histoire de la philosophie», en: J. Seidengart (ed.), *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York. L'itinéraire philosophique*, París, 1990, 97-114.
FRÄNKEL, H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Múnich, 1962. [Hay trad. cast.: *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*, Madrid, 1993.]
FREDE, M., «Aristotle's Account of the Origins of Philosophy», *Rhizai*, 1, 2004, 9-44.
FREUD, S., «Die endliche und die unendliche Analyse» (1938), en: S. Freud, *Gesammelte Werke*, vol. XVI (*Werke aus den Jahren 1932-1939*), 7ª ed., Fráncfort, 1995 (1ª ed. 1950). [Hay trad. cast.: *Obras completas*, Barcelona, 2006-2007.]
GADAMER, H. G., *Der Anfang der Philosophie*, Stuttgart, 1996. [Hay trad. cast.: *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, 1992.]
—, *Gesammelte Werke*, vols. 5, 6 y 7 (*Griechische Philosophie*, I, II, et III), Tubinga, 1985-1990.
GERNET, L., *Anthropologie de la Grèce antique,* París, 1968. [Hay trad. cast.: *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid 1980.]
—, *Les Grecs sans miracle*, *Textes 1903-1960*, París, 1983.
—, «Les origines de la philosophie» (1945), en: Gernet, 1968, 415-430.
—, «Choses visibles et choses invisibles» (1956), en: Gernet 1968, 405-414.
—, Reseña de la segunda edición (1949) de P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque* (1951), en: Gernet, 1983, 212-222.

GIGON, O., *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basilea, 1945. [Hay trad. cast.: *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid, 1980.]

GORMAN, V. B., *Miletos, The Ornament of Ionia. A History of the City to 400 B.C.E.*, Ann Arbor, 2001.

GOTTSCHALK, H. B., *Heraclides of Pontus*, Oxford, 1980.

HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handels*, 2 vols., Fráncfort, 1981. [Hay trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1987.]

—, «Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung», en: D. Frede y B. Recki (eds.), *Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie*, Darmstadt, 1997, 79-104.

HADOT, I., «La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes», en: I. Hadot (ed.), *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie*, Berlín-Nueva York, 1987, 3-39.

HAVELOCK, E. A., *Alle origini della filosofia greca: una revisione storica*, Roma-Bari, 1996 (publicación póstuma por T. Cole).

HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1833), Hamburgo, 1986. [Hay trad. cast.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, 1955.]

HEIDEGGER, M., *Heraklit* (= *Gesamtausgabe*, 55), Fráncfort, 1979. [Hay trad. cast.: *Heráclito*, Barcelona, 1986.]

—, *Parmenides* (= *Gesamtausgabe*, 54), Fráncfort, 1982. [Hay trad. cast.: *Parménides*, Madrid, 2005.]

HEUSS, A., «Die archaïsche Zeit Griechenlands als geschichtliche Epoche», *Antike und Abendland*, 2, 1946, 26-62.

HÖLSCHER, U., *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Göttingen, 1968.

HOFFMANN, E., *Die Sprache und die archaïsche Logik*, Tubinga, 1947.

HUMPHREYS, S. C., «The Work of Louis Gernet» (1971), en: Humphreys 1978, 76-106.

—, «"Transcendance" and Intellectual Roles: The Ancient Greek Case» (1975), en Humphreys, 1978, 209-241.

—, *Anthropology and the Greeks*, Londres, 1978.

—, «Dynamics of the Greek "Breakthrough": the Dialogue between Philosophy and Religion» (1986), en: S. Humphreys, *The Strangeness of Gods. Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*, Oxford, 2004, 51-76.

—, «From Riddle to Rigour. Satisfactions of Scientific Prose in Ancient

Greece», en: S. Marchand y E. Lunbeck (eds.), *Proof and Persuasion, Essays on Authority, Objectivity and Evidence*, Turnhout, 1996, 3-24.

IDEL, M., «On Binary "Beginnings" in Kabbalah-Scholarship», en: G. W. Most (ed.), *Historicization/Historisierung*, Gotinga, 2001, 313-337.

JASPERS, K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Múnich, 1949. [Hay trad. cast.: *Origen y meta de la historia*, 1985.]

JOUAN, F. y VAN LOOY, H., *Euripide, Tragédies. Fragments: De Aigeus à Autolykos*, París, 2002.

JOUANNA, J., *L'Ancienne médecine* (edición y traducción de Hipócrates), París, 1990.

KAHN, C. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (1960), Cambridge, Mass., 1994.

KAMBITSIS, J., *L'Antiope d'Euripide*, Athènes, 1972.

KERFERD, G., *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981.

KINGSLEY, P., «Ezechiel by the Grand Canal: between Jewish and Babylonian Tradition», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3/2, 1992, 339-346.

—, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford, 1995. [Hay trad. cast.: *Filosofía antigua, misterios y magia*, Girona, 2008.]

—, *In the Dark Places of Wisdom*, Inverness (California), 1999, Londres, 2001. [Hay trad. cast.: *En los oscuros lugares del saber*, Girona, 2006.]

—, *Reality*, Inverness (California), 2003.

KLEINGÜNTHER, A., ΠΡΤΟΣ ΕΥΡΕΤΗΣ. *Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, Leipzig, 1933 (=*Philologus, Supplementband*, 26/1).

KROIS, J. M., 1996, «A Note about Philosophy and History: The Place of Cassirer's *Erkenntnisproblem*», *Science in Context*, 9, 1996, 191-194.

KRUG, W. T., *Geschichte der Philosophie alter Zeit*, Leipzig, 1815, 2ª ed., 1827.

LAKS, A., «Les origines de Jean-Pierre Vernant. A propos des *Origines de la pensée grecque*», *Critique*, 612, 1998, 268-282.

—, «Histoire critique et doxographie. Pour une histoire de l'historiographie de la philosophie», *Études philosophiques*, 1999, 465-477 (retomado en Laks 2007).

—, «Écriture, prose, et les débuts de la philosophie ancienne», *Methodos*, 1, 2001, 131-151 (accesible a través de www.revues.org).

—, «Phénomènes et références: Éléments pour une réflexion sur la ratio-

nalisation de l'irrationnel», *Methodos*, 3, 2003, 9-33 (accesible a través de www.revues.org) = 2003a.

—, «Platon entre Cohen et Natorp. Aspects de l'interprétation néo-kantienne des idées platoniciennes», *Historia Filosofica*, 1, 2003, 15-32 = 2003b.

—, «Aristote, l'allégorie et les débuts de la philosophie», en *L'Allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, en: B. Pérez-Jean y P. Eichel-Lojkine (eds.), París, 2004, 211-220 = 2004a (retomado en Laks 2007).

—, «Gadamer et les Présocratiques», en: J. C. Gens, P. Konto y P. Rodrigo (eds.), *Gadamer et les Grecs*, París, 2004, 13-29 = 2004b.

—, «Jacob le Cynique: philosophes et philosophie en la *Griechische Kulturgeschichte*», en L. Burckhardt y H. Gercke (eds.), *Jacob Burckhardt und die Griechen* (Beiträge zu Jacob Burckhardt, Bd. 6), Basilea-Múnich, 2006.

—, *Histoire, Doxographie, Vérité. Études sur Aristote, Théophraste et la philosophie présocratique*, Louvain-la-Neuve, 2007.

—, *Diogène d'Apollonie. Edition, traduction et commentaire des fragments et témoignages*, 2ª ed. revisada y aumentada, Sankt Augustin, 2008.

LAKS, A. y LOUGUET, C. (eds.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?/ What is Presocratic Philosophy?*, Lille, 2002.

LIVINGSTONE, A., *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford, 1986.

LLOYD, G. E. R., «The Social Background of Early Greek Philosophy and Science» (1972), en: G. E. R. Lloyd, *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge, 1991, 121-140.

—, *Adversaries and Authorities*, Cambridge, 1997.

—, «Le pluralisme de la vie intellectuelle avant Platon», en: Laks-Louguet 2002.

LONG, A., (ed.), *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, 1999.

MANSFELD, J., «The Chronology of Anaxagoras' Athenian Period and the Date of his Trial», *Mnemosyne*, 32, 1979, 39-69 y 33, 1980, 17-95 (retomado en Mansfeld, 1990, 264-306).

—, «Myth Science Philosophy, A Question of Origins», en: W. M. Calder III, U. K. Goldsmith, P. B. Kenevan (eds.), *Hypatia. Festschrift Hazel E. Barnes*, Boulder, Colorado, 1985, 45-65 (retomado en Mansfeld, 1990, 1-21).

—, «Aristotle, Plato, and the Preplatonic Doxography and Chronography», en: G. Cambiano (ed.), *Storiographia e dossografia nella filosofia antica*, Turín, 1986, 1-59 (retomado en Mansfeld, 1990, 22-83).
—, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, 1987.
—, *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen-Maastricht, 1990.
—, «A Lost Manuscript of Empedocles' *Katharmoi*», *Mnemosyne*, 47, 1994, 79-82.
MARTIN, A. y PRIMAVESI, O., *L'Empédocle de Strasbourg* (*P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666*), Berlín-Nueva York, 1999.
MARTIN, R. P., *The Language of Heroes. Speech and Performance in the* Iliad, Ithaca-Londres, 1989.
MEIER, C., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Francfort, 1980.
—, «The Emergence of an Autonomous Intelligence among the Greeks», en: S. N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, State University of New York, 1986, 66-91.
MEYERSON, I., «Discontinuités et cheminements autonomes en l'histoire de l'esprit» (1948), en: *Écrits, 1920-1983. Pour une psychologie historique*, París, 1987, 53-65.
MOMIGLIANO, A., *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge, 1975. [Hay trad. cast.: *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*, Madrid, 1999.]
MOST, G. W., «Zur Archäologie der Archaik», *Antike und Abendland*, 35, 1989, 1-23.
—, «*Polemos pantôn patêr*. Die Vorsokratiker in der Forschung der zwanziger Jahre», en: H. Flashar (ed.), *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren*, Stuttgart, 1995, 87-114.
—, «Les Grecs de Heidegger», *Revue de Philosophie Antique*, 4, 2004, 171-184.
NADDAF, G., *L'Origine et l'évolution du concept grec de "physis"*, Lewiston, 1992.
NAGY, G., *The Best of the Achaeans*, Baltimore, 1979.
NARCY, M., «Rendre à Socrate... ou à Démocrite? (Aristote, *Métaphysique,* M4, 1078 b 17-31)», en: G. Giannantoni y M. Narcy (eds.), *Lezione Socratiche*, Nápoles, 1997, 81-97.
NATORP, P., *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum*, Berlín, 1884.
NESCHKE, A., «Platonisme et tournant herméneutique au début du XIXe

siècle», en: A. Laks y A. Neschke (eds.), *La Naissance du paradigme herméneutique*, Lille, 1990, 121-154.

NIETZSCHE, F., *Les Philosophes pré-platoniciens* (1872), seguido de «Les *Diadochai* des philosophes», traducción francesa de P. d'Iorio, F. Fronterrotta, N. Ferrand, Combas, 1994. [Hay trad. cast.: *Los filósofos preplatónicos*, Madrid, 2003.]

—, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, G. Colli y M. Montinari (eds.), Múnich-Berlín-Nueva York, 1980.

NIGHTINGALE, A. W., *Genres in dialogue: Plato's Construct of Philosophy*, Cambridge, 1995.

—, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge, 2004.

OPPERMANN, H., *Die Einheit der vorsophistischen Philosophie*, Bonn, 1929.

OWEN, G. E. L., «Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle» (1957), en: *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca, 1986, 180-199.

PANOFSKY, E., *Renaissance and Renascences in Western Art*, Nueva York, 1960. [Hay trad. cast.: *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Madrid, 2006.]

PAQUET, L. y LAFRANCE, Y., *Les Présocratiques (1450-1879)*, vol. III, Québec, 1995.

POHLENZ, M., «Das zwanzigste Kapitel von Hippokrates *De prisca medicina*», *Hermes*, 53, 1918, 396-421.

POPPER, K., «Back to the Presocratics!» (1958/1959), en: *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, 3ª ed., Londres, 1965, 136-153.

PRIMAVESI, O., «Lecteurs antiques et byzantins d'Empédocle. De Zénon à Tzétzès», en: Laks-Louguet, 2002, 183-204.

RECKI, B., «Kultur ohne Moral? Warum Ersnt Cassirer trotz der Einsicht in den Primat der praktischen Vernunft keine Ethik schreiben konnte», en: D. Frede y B. Recki, (eds.), *Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie*, Darmstadt, 1997, 58-78.

REINHARDT, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916 (reimpr. Fráncfort, 1977).

RENAN, E., *Les Origines du Christianisme* (1863-1883), París, 1995.

RIEDWEG, CH., *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung*, Múnich, 2002.

RUDOLPH, E., «Logos oder Symbol? Cassirer über Goethes Platonismus», en E. Rudolph, *Ernst Cassirer im Kontext*, Tubinga, 2003, 243-253.

SAÏD, E. W., *Beginnings. Intention and Methods*, Baltimore, 1975.

SCHIEFSKY, M. J., *Hippocrates "On Ancient Medicine". Translated with Introduction and Commentary*, Leiden-Boston, 2005.

SCHLECHTA, K., y ANDERS, A., *Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Stuttgart-Bad-Cansatt, 1962.

SCHLEIERMACHER, F. W. D., «Über den Werth des Sokrates als Philosophen» (1815), retomado en *Kritische Gesamteusgabe I/11*, M. Rössler y L. Enerstebeb (eds.), Berlín-Nueva York, 2002.

SCHLUCHTER, W., «The Paradox of Rationalization: on the Relation of Ethics and World», en G. Roth y W. Schluchter, *Max Weber's Vision of History*, Berkeley-Los Ángeles, 1979, 11-64 (versión original alemana en: *Zeischrift für Soziologie*, 5, 1976, 256-284).

—, *Religion und Lebensführung*, 2 vols., Fráncfort, 1988.

SCHMALZRIEDT, E., *Peri phuseos. Zur frühgeschichte der Buchtitel*, Múnich, 1970.

SCHOLEM, G., *On the Kabbalah and its Symbolism*, Nueva York, 1969. [Hay trad. cast.: *La cábala y su simbolismo*, Madrid, 2009.]

SCHOPENHAUER, A., «Fragmente zur Geschichte der Philosophie», en: A. S., *Parerga und Paralipomena*, (1850), vol. 1, Fráncfort, 1986, 45-170. [Hay trad. cast.: *Parerga y paralipómena*, Madrid, 2006.]

SCHWARTZ, B., «The Age of Transcendance», *Daedalus*, 104, 1975, 1-7.

SEAFORD, R., *Money and the Early Greek Mind. Homer, Philosophy, Tragedy*, Cambridge, 2004.

SPENCER, H., *First Principles* (1862), 6ª ed., Londres, 1908. [Hay trad. cast.: *Los primeros principios*, Granada, 2009.]

THRAEDE, K., «Das Lob des Erfinders. Bemerkungen zur Analyse der Heuremata-Kataloge», *Rheinisches Museum*, 105, 1962, 158-186.

VANDER WAERDT, P. A., «Socrates in the Clouds», en: Paul A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca, 1994, 48-86.

VEGETTI, M., «Iatromantis», en: M. Bettini (ed.), *I signori della memoria e dell'oblio*, Florencia, 1996, 65-81.

—, «Empedocle, "Medico e sofista" (*Antica Medicina,* 20)», en K. D. Fischer, D. Nickel, P. Potter (eds.), *Text and Tradition. Studies in Ancient Medecine and its Transmission. Presented to Jutta Kollesch*, Leiden-Boston-Colonia, 1998, 289-299.

VERNANT, J. P., «La formation de la pensée positive en la Grèce archaïque» (1957), en Vernant, 1965, 285-314.

—, *Les Origines de la pensée grecque*, París, 1962. [Hay trad. cast.: *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, 1992.]

—, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, París, 1965. [Hay trad. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, 1973.]

—, «Questions de méthode. Dialogue avec Maurice Caveing et Maurice Godelier» (1975), retomado en Vernant, 1996, 105-136.

—, *Passé et présent. Contributions à une psychologie historique*, textos reunidos por R. di Donato, 2 vols., Roma, 1995.

—, *Entre mythe et politique*, París, 1996. [Hay trad. cast.: *Entre mito y política*, México, 2002.]

WEBER, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols., Tubinga, 1920. [Hay trad. cast.: *Ensayos sobre la sociología de la religión*, 3 vols., Madrid 1983; vol. I: Introducción; La ética protestante y el espíritu del capitalismo; La ética económica de las religiones universales; Ensayos de sociología comparada de la religión; Excurso; Teoría de los estadios y direciones del rechazo religioso del mundo; vol. 2 Hinduismo y budismo; vol. 3: El judaísmo antiguo.]

WEIL, E., «What is a Breakthrough in History?» *Daedalus*, 104, 1975, versión francesa en: *Philosophie et Réalité. Derniers essais et conférences*, París, 1982, 193-223.

WEST, M. L., *Hesiod. Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary* (1966), Oxford, 1978.

WIESE, H., *Heraklit bei Klemens von Alexandria*, Diss. Kiel, 1963.

WINDELBAND, W., *Geschichte der Philosophie*, Tubinga y Leipzig, 1891 (numerosas reediciones). [Hay trad. cast.: *Historia general de la filosofía*, Barcelona, 1970.]

ZARADER, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, París, 1986.

—, «Le miroir aux trois reflets», *Revue de Philosophie ancienne* 4/1 («Heidegger et les Grecs»), 1986, 5-32.

ZELLER, e., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (1ª ed. 1844-1852; 2ª ed. totalmente reescrita 1859/1866), 6 vols.; 6ª ed. (I, 1 y 2), aumentada por W. Nestle; 5ª ed. (II, 1, III, 1 y 2)-4ª ed. (II, 2), Leipzig 1919-1923, reimp. Darmsatdt, 1963. Trad. ital. de la edición de 1919-1923 con notas adicionales de R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, 2ª ed. Florencia, 1950 (reimp. 1967).

ZHMUD, L., «Die Beziehungen zwischen Philosophie und Wissenschaft in der Antike», *Sudhoffs Archiv*, 78, 1994, 1-13.

NOTAS

PRÓLOGO

1. Los capítulos de este ensayo se fundamentan en buena parte en textos anteriormente publicados que, en una u otra medida, han sido objeto de una reescritura. Se trata de «Les origines de Jean-Pierre Vernant. À propos des *Origines de la pensée grecque*», *Critique,* 612, mayo de 1998, págs. 268-282; «Comment s'écrit l'histoire des débuts ? À propos des Présocratiques», *Internationale Zeitschrift für Philosophie,* 2001, págs. 153-172; «Philosophes présocratiques. Remarques sur la construction d'une catégorie de l'historiographie philosophique», en G. W. Most (ed.), *Historizierung/Historicization* (= *Aporemata* 5), Göttingen, Van der Hoeck und Ruprecht, 2001, págs. 293-311, así como en A. Laks y C. Louguet (eds.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?,* Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2002; «Gadamer et les Présocratiques», en J. C. Gens, P. Konto y P. Rodrigo (eds.), *Gadamer et les Grecs,* París, Vrin, 2004, págs. 13-29; «Remarks on the differenciation of early Greek philosophy», en R. Sharples (ed.), *Philosophy and the Sciences in Antiquity,* Aldershot, Ashgate, 2005, págs. 8-22.

PRESOCRÁTICOS: LOS ANTECEDENTES ANTIGUOS

1. Eberhard, 1796 (1788), pág. 47. La referencia la señala Paquet, en Paquet-Lafrance, 1995, pág. 26. 2. *Fedón,* 96*a.* 3. «Todos los escritos de los antiguos se titulan "Sobre la naturaleza", los de Meliso, Parménides, Empédocles, Alcmeón y Gorgias, Prodicos y todos los demás», Galeno, *Sobre los elementos según Hipócrates,* 1, 9 (1, 487, Kühn). Sobre la historia del título, véase Schmalzriedt, 1970. 4. Sobre la determinación de la fe-

cha del tratado, que ha sido tema de debate, véanse las conclusiones de Jouanna, 1990, 85. La referencia a Empédocles no sólo ofrece un *terminus post quem,* sino que sugiere también una actualidad reciente. **5.** Sobre el sentido de esta extraña comparación entre filosofía y arte pictórico, véase el capítulo 3, págs. 62-63. **6.** Fr. 910, Snell. Platón hace alusión a este célebre debate en el *Gorgias,* durante la confrontación entre Sócrates y Calicles (484 *e,* 485 *e,* 489 *e*). Sobre la procedencia del fragmento, véase Kambitsis, 1972, pág. 130. Generalmente, se considera que la pieza se escribió por los años 410 (Kambitsis, 1972, XXXI y sigs.). Jouan y Van Looy, 2002, pág. 220 y sigs. defienden, sobre la base de consideraciones métricas, una datación algo más alta, entre 437 y 419. **7.** *Dissoi Logoi,* § 8, 1. Me atengo a la datación tradicional de este texto. Burnyeat, 1998 sugiere que se trata de un ejercicio pirroniano y, por lo tanto, de la segunda mitad del siglo IV. **8.** Prefiero utilizar «naturalista» en vez de «físico», que calca el griego. Sin embargo, no puede evitarse «física» para el dominio cubierto. **9.** *Memorables,* I, 1, 11. El «mundo» (*kosmos*) aparece también como una expresión técnica, tal como lo indica el giro *ho kaloumenos kosmos,* como el tipo de estudio que le tiene por objeto. **10.** 214 *a-b.* **11.** *Filebo,* 59 *a.* La expresión original se lee sin embargo en el *Timeo,* 47 *a* (*hê peri tês tou pantos physeôs zêtêsis*). **12.** Las referencias se encuentran en el índice de la edición Bonitz (*hoi peri physeôs,* 838 *b* 26 y sigs.; *physiologoi,* 835 *b* 40 y sigs.; *hoi physikoi,* 835 *b* 3 y sigs.). **13.** Es el sentido del título de Kahn, 1994 (1960): *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology.* Tenemos todas las razones para pensar que la empresa de Tales no presentaba este carácter sistemático. **14.** Naddaf, 1992 sostiene que el relato del desarrollo de la civilización humana es un pasaje obligado del género (pág. 45, cf. 64, a propósito de Anaximandro). El tema parece más bien haber formado parte, acaso tardíamente, de desarrollos facultativos que naturalmente autorizaba el paradigma. **15.** *Protágoras,* 315 *c* 5 y sigs. **16.** *Sobre las carnes,* I, 2. **17.** 96 *b* 1-*c* 1. **18.** Adopto aquí la cronología defendida por Mansfeld, 1979 y 1980 (cf. respectivamente pág. 55 y sigs. y pág. 87 y sigs.). **19.** Fr. 913, Snell. **20.** Nuestra única fuente de información es Diógenes Laercio, IX, 57. Los hechos son discutibles (véase Laks, 2008, pág. 111 y sigs.). **21.** Platón, *Apología de Sócrates,* 18 *a-b,* 19 *a-c.* **22.** Platón provee una impresionante justificación teórica de esta amalgama, evidentemente tomada de Sócrates, en el marco de su célebre refutación del ateísmo en el décimo libro de las *Leyes* (889 *b* 1 - 890 *a* 10). **23.** *Nubes,* 225-236.

Corresponde a Diels, 1969 (1881) el haber mostrado que el Sócrates de las *Nubes* habla el lenguaje de Diógenes. Véase también Vander Waerdt, 1994, 61 y sigs. **24.** 19 *c*. Cf. *Nubes,* 180-195. **25.** I, 1, 11. **26.** Diógenes Laercio, I, 18; II, 16; II, 20-21. Cf. también pág. 31 y la nota 58. **27.** Diógenes Laercio, II, 16. Vander Waerdt, 1994, pág. 61 y sigs., basándose en Aristófanes, admite que Sócrates haya sido «diogeniano». **28.** Un célebre ejemplo lo constituye el encuentro que facilita entre un viejo Parménides y un joven Sócrates al comienzo del *Parménides,* 126 *c*. **29.** *Tusculanas,* V, 5. **30.** *Tusculanas,* V, 6. **31.** La primera lista atestiguada figura en el *Protágoras* de Platón, 343 *a*. Comprende los nombres de Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, Solón de Atenas («nuestro Solón»), Cleóbulo de Lindos, Misón de Quenea y Quilón de Esparta. Sobre la historia de la lista, véase Buisine, 2002. **32.** Cicerón, *Tusculanas,* V, 3, cf. Diógenes Laercio I, 12 (= Heráclides de Ponto, fr. 87, Wehrli). Cicerón no se refiere aquí a la distinción platónica entre una «sabiduría» que sería el privilegio de los dioses y una «aspiración a la sabiduría» (o filosofía) que solamente sería obra de los hombres. **33.** Jenofonte, *Memorables,* I, 1, 14. La pregunta figura ya en el *Sofista* de Platón, 242 *c* 5, cf. Isócrates, *Antídosis,* 268. Mansfeld, 1986, sec. 4 y 5, ha insistido en la importancia de estas listas prearistotélicas (cf. *Física,* 184 *b* 2) para la historia de la doxografía antigua. **34.** I, 1, 14-15; la cursiva es mía. **35.** Aristóteles, *Metafísica,* 983 *b* 8-10. Esta «sustancia» (*ousia*) es llamada «principio» en *b* 11, «naturaleza» en *b* 13. El término «substrato» es utilizado en *b* 16. Cf. 984 *a* 30-32. **36.** Véase pág. 14 y la nota 3. **37.** *Contra los físicos* II (= *Adversus mathematicos,* X), 46. **38.** Sigo aquí la terminología adoptada por Elkana, 1986; véase en particular pág. 364 y sigs. **39.** *Fedón,* 99 *c-d*. Si no hay viento, se rema (según la interpretación que da Menandro, fr. 241, Knock). A falta de causa final, la forma. **40.** *Fedón,* 96 *a*. **41.** *Timeo,* 46 *c-d*. **42.** *Fedón,* 97 *c*. **43.** *Fedón,* 98 *c*. **44.** *Fedón,* 99 *d*. **45.** *Fedón,* 98 *e*. **46.** Sobre la platonización de Sócrates en el relato autobiográfico del *Fedón,* véase Babut, 1978. **47.** La relación que la causa formal puede mantener con la causalidad final, cuya exigencia había sido formulada en la crítica de Anaxágoras, no es tematizada. Evidentemente, no se trata de una casualidad: la cuestión constituye una de las cruces del platonismo. No obstante, las dos causalidades, formal y final, junto con el concepto de contrariedad, serán el meollo de la *Física* aristotélica. **48.** *Meteorológicas,* 355 *b* 33-356 *a* 33. **49.** La expresión, 983 *b* 6 y sigs., se aplica a la nueva mane-

ra de filosofar introducida por Tales (cf. 983 *b* 20). Se entiende con respecto a Platón, cuya enseñanza, según dice luego Aristóteles, se sitúa «después de las filosofías de las que hemos hablado» (987 *a* 29). La primera aparición de la expresión, en 982 *b* 11, se aplica a una filosofía incluso anterior, contemporánea de los primeros asombros de la humanidad. **50.** El hecho de que el nombre de Sócrates sirva para ilustrar el concepto de una «naturaleza» (*physis*) sustancial, que «la mayoría de los primeros filósofos» vislumbran cuando postulan un mismo principio material que subsiste más allá de las generaciones y corrupciones (983 *b* 12-16), podría entenderse en este caso como el símbolo de esa continuidad. **51.** 987 *b* 1 y sigs. **52.** 987 *b* 2-4. **53.** *Metafísica,* 1.078 *b* 17-31. Sobre la repartición entre lo que concierne a Sócrates y lo que concierne a Demócrito en este pasaje, véase Narcy, 1997. **54.** 642 *a* 24-31. **55.** 642 *a* 17. **56.** Diógenes Laercio, I, 13-15. Tratándose de la historia de la filosofía postsocrática, la pertinencia de esta bipartición —cuya primera rama, en Diógenes Laercio, conduce, después de una doble ramificación al nivel de Sócrates y enseguida de Platón, a un académico (Clitómaco), a un estoico (Crisipo) y a un peripatético (Teofrasto), mientras que la segunda prosigue en línea recta hasta Epicuro— es contestable. Puede, sin embargo, concedérsele cierta legitimidad en lo que concierne a los inicios —sin que para ello pueda reclamarse la autoridad de Diógenes Laercio, quien en esto se mantiene en una distribución puramente geográfica—, si se disciernen, a través de la oposición entre el Este y el Oeste, dos orientaciones intelectuales distintas. Mientras que la reflexión de los milesios, en Jonia, tiene como primer marco de referencia la explicación de fenómenos naturales, la Magna Grecia está de hecho marcada por discursos y prácticas de tipo escatológico, iniciático y místico. **57.** Diógenes Laercio, I, 14. **58.** I, 18, añade: «Y a partir de Zenón de Elea, la parte dialéctica». El principio de correspondencia entre división de la filosofía y período de su historia no vale para este caso. La afirmación se lee como una corrección implícita: el inventor de la dialéctica no es Sócrates, sino, antes que él, Zenón. **59.** II, 16; 20 y sigs.

PRESOCRÁTICOS: LA CONSTELACIÓN MODERNA

1. En su versión revisada por W. Kranz (1951), esta compilación sigue siendo hoy en día la edición de referencia. **2.** S. Karsten, uno de los me-

jores conocedores de los filósofos presocráticos de la primera mitad del siglo XIX, pensaba titular la compilación que tenía prevista: *Los restos de las obras de los antiguos filósofos griegos, especialmente de aquellos que florecieron antes de Platón* (*Philosophorum graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae*). Sólo se dieron a conocer tres partes: Jenófanes (1830), Parménides (1835) y Empédocles (1838). **3.** Sobre la utilización de la fórmula de Cicerón por la filosofía popular, véase Ernesti, «De la philosophie populaire», en Beck-Thouard, 1995, pág. 372. **4.** Schleiermacher, 1835 (1815), págs. 293 y 289, de donde provienen las fórmulas citadas. **5.** Hegel, 1955 (1833), t. 2. **6.** Zeller, 1919-1923 (1844-1852). Zeller se interesó mucho, de manera general, por el problema de la periodización de la historia. Véase en particular la sección titulada «Die Hauptentwicklungen der griechischen Philosophie» («Los principales desarrollos de la filosofía griega»), I/1, págs. 210-227 (págs. 210-218 para el período que nos ocupa). **7.** Zeller, 1919-1923 (1844-1852), I/1, pág. 217 y sigs. **8.** La primera edición es de 1903. El compendio de Diels no podía sino imponerse frente al que Mullach publicó en 1860, un compendio mediocre cuyo título completo es revelador de los problemas que podía crear la vacilación pre-zelleriana de la periodización: *Fragmenta philosophorum graecorum, I: Poeseos philosophicae caeterorumque ante Socratem philosophorum quae supersunt, II: Pythagoreos, Sophistas, Cynicos et Chalcidii in Priorem Timaei platonici partem commentarios continens*, París, 1860-1867. No sólo los sofistas, sino también los pitagóricos y los cínicos quedan separados de los «presocráticos». La nueva edición de los *Fragmente der Vorsokratiker*, actualmente en preparación en De Gruyter, no prevee incluir a los sofistas, que también Mansfeld, 1987, había excluido de su compendio. **9.** Véase Borsche, 1985 y Most, 1995. **10.** Véase Nietzsche, 1994 (1872), pág. 84, así como *La filosofía en la época trágica de los griegos,* § 2. **11.** Véase el § 261 de *Humano, demasiado humano*. La evolución de Nietzsche se lee en los fragmentos de 1870-1875. **12.** Schopenhauer, 1986 (1850), § 2, págs. 50-52. La cita pág. 50. **13.** Estas digresiones han sido estudiadas por Anders en Schlechta-Anders, 1962. **14.** Por mediación de W. Capelle, que había publicado en 1935 un compendio consagrado a los presocráticos, el uso del término *Trieb* para referirse al Amor y al Odio de Empédocles es retomado por Freud, quien ve su teoría dualista de las «pulsiones originarias de Eros y de destrucción», cuyo eco había sido débil, confortada por «uno de los grandes pensadores de la épo-

ca arcaica griega» (Freud, 1995 [1937], págs. 90-93); cf. Bollack, 1997 (1985). **15.** Nietzsche, 1994 (1872); las citas corresponden a las págs. 147, 210 y 222. **16.** Véanse los dos prólogos a *La filosofía en la época trágica de los griegos.* En *La Cultura del Renacimiento en Italia* (1860), J. Burckhardt consagra una sección al «Desarrollo del individuo». La *Griechische Kulturgeschichte,* profesada a partir de 1880, otorga un papel central a la categoría de «personalidad libre», pero sin mencionar siquiera a los presocráticos (cf. Laks, 2006). **17.** *R. Wagner en Bayreuth,* § 4. Nietzsche no dice «Parménides», sino «los Eleatas». **18.** Nietzsche, 1980, vol. 8, pág. 6 [13]. **19.** Nietzsche, 1980, vol. 8, pág. 6 [12]. **20.** *Humano, demasiado humano,* § 261. **21.** Nietzsche, 1980, vol. 8, pág. 6 [11]. Aquí puede reconocerse la estructura misma de lo que Heidegger llamará *physis* o *alêtheia.* **22.** Véase Nietzsche, 1980, vol. 1, pág. 801 (trad. esp. pág. 29 y sigs., 31). **23.** Véase *Ecce Homo,* 3. **24.** Kranz en Diels, 1934, VIII. **25.** Schmalzriedt, 1970, pág. 83, n. 1. **26.** Véase pág. 94 y sigs. **27.** La distinción está en la base del estudio clásico de Burkert, 1972 (1962). **28.** Sobre el papiro Derveni, véase Betegh, 2004. **29.** Véase pág. 28. **30.** Heidegger, 1982 (= *GA* 54), pág. 2. **31.** Cassirer, 1925 (éste ya era uno de los criterios mencionados por Eberhard, 1796). Windelband, 1891 distingue un período cosmológico (*kosmologische Periode*) de un período antropológico (*anthropologische Periode*). **32.** Oppermann, 1929, en particular pág. 30 y sigs. Ya Nestle había empleado el término en sus adiciones a Zeller, 1919-1923 (1844-1852), I, pág. 225, nota: «La filosofía presocrática o más exactamente presofística». **33.** Sobre el concepto de «época arcaica», véase Heuss, 1946 y Most, 1989. En el marco de la historia de la filosofía, el término «arcaico» es utilizado, por ejemplo, por Hoffmann, 1947. Véase Reinhardt, 1916, pág. 52. **34.** Mansfeld, 1987, pág. 9 y sigs. **35.** Long, 1999, págs. 5-10, cf. pág. 21, n. 33. **36.** Cf. el título del libro clásico de Burnet, 1892, *Early Greek Philosophy.* **37.** Baur, 1876; cf. Fascher, 1959. En Nietzsche (*Ecce Homo*), como ya en Kierkegaard (*Migajas filosóficas*), Sócrates es uno de los términos de la elección crucial. **38.** «En su *Sobre la naturaleza*, que es el único de sus escritos que haya llegado hasta mí...» (*Comentario de la física de Aristóteles,* págs. 151, 28 y sigs., Diels). Existe una discusión en torno a la biblioteca que utilizó Simplicio. I. Hadot, 1987 ha sostenido que no se trataba de aquella de la Academia de Atenas, sino de la biblioteca de Haran, durante el exilio en Persia (véase en particular pág. 19). **39.** Sobre la presencia de Empé-

docles en la época bizantina, véase Primavesi, 2002, págs. 197-201. Sobre el manuscrito de Aurispa, véase Mansfeld, 1994. **40.** Véanse pág. 43 y sigs. **41.** Martin-Primavesi, 1999.

FILOSOFÍA

1. *Sofista,* 242 *c* (cf. pág. 23 y la nota 33). **2.** Véanse págs. 28 y 44-45. **3.** En géneros muy distintos, Reinhardt, 1916 y Cherniss, 1935 son aquí representativos. Sobre la posición de Nietzsche, cf. pág. 37 y sigs. **4.** Véase en este sentido el ejemplo de Havelock, 1996. **5.** Para una toma de posición reciente en favor de sabios (una idea que tiende en adelante a hacer las veces de vulgata), véase Nightingale, 2004, pág. 29 y sigs. Para el modelo chamánico, véase Kingsley, 1995, 1999-2001, 2003. **6.** La idea es defendida en particular por Gigon, 1945. **7.** Tratándose de su aplicación al surgimiento de la racionalidad en Grecia, se recordará de paso que la fórmula «del mito a la razón» fue manchada por W. Nestle, autor de una obra clásica titulada *Vom Mythos zu Logos*, en cuya introducción puede leerse lo siguiente: «Recorrer la vía que va del mito a la razón, elevarse de la inmadurez a la madurez del espíritu, ese privilegio parece haber quedado reservado a los pueblos arios, en tanto que raza mejor dotada. Y, entre estos últimos, el desarrollo no se deja en ninguna parte seguir más claramente que entre los griegos» (pág. 6). El libro fue publicado en Stuttgart en 1940. Se trata de un compromiso personal que no afecta verdaderamente el contenido del libro, aunque algunos puedan estar tentados de ver en esta declaración una expresión caricatural de la supuesta colusión entre «razón» y «totalitarismo». **8.** «From Myth to Reason?» es el título de una serie de estudios reunidos por Buxton, 1999. **9.** Véanse págs. 72-75, el análisis de la tesis de Vernant sobre la ascendencia de la racionalidad griega, «hija de la ciudad». **10.** Es significativo, desde este punto de vista, que J. P. Vernant, quien fue el primero en criticar de manera sistemática la noción de «milagro griego» (véase pág. 73 y sigs.), haya titulado «Del mito a la razón» la última sección de la compilación *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* (Vernant, 1965 [1985]). **11.** La fórmula es de Buxton en Buxton, 1999, pág. 4. **12.** Véase Cassirer, 1946. **13.** Spencer, 1908 (1862), 291 (§ 125). **14.** Presentación concisa y sugestiva de datos en Calame, 1991. **15.** Es un «acto de

lenguaje (*speech-act*) que emana de una autoridad» (Martin, 1989, pág. 13, n. 42 y pág. 68). El sentido minimalista de «rumor», que M. Detienne ha hecho intervenir hiperbólicamente contra el conjunto de los sentidos derivados de «la invención de la mitología» (antigua y moderna; véase Detienne, 1981), no es sino una de las posibilidades dentro de un campo semántico complejo. **16.** Burkert, 1979, pág. 32, distingue la «secuencia» mítica de la consecuencia «racional». **17.** Calame, 1991, pág. 187. **18.** Cf. Calame, 1991, pág. 204: «En la Grecia antigua, así como en la antropología moderna, no hay sino una definición operatoria de estas manifestaciones simbólicas que se han vuelto, según nuestra apreciación, mitos y ritos.» **19.** *Sofista,* 242 *c* 8, 244 *a* 3-*b*4. **20.** *Carta a Pitocles*, § 104, 115, 116. **21.** Este rasgo merecería un análisis en profundidad. **22.** Ésta es la posición de Zhmud, 1994. Cleostrato es un astrónomo, menor que Anaximandro, autor de un poema probablemente titulado *Astrología* (testimonios en 6 DK). Hecateo de Mileto, autor de una obra titulada *Genealogías*, está considerado el ancestro de la investigación histórica. **23.** Estos argumentos han sido varias veces desarrollados por G. E. R. Lloyd, en particular en Lloyd, 2002. **24.** *Pájaros*, págs. 992-1.020. **25.** Lloyd, 2002, pág. 48 y sigs. **26.** *Ibid.,* pág. 44 y sigs. **27.** *Ibid.*, 53. **28.** Nightingale, 1995, pág. 14; cf. 2004, pág. 30. **29.** Sobre la plasticidad particular de la filosofía, véase Cassirer, 1979 (1935). **30.** Véase pág. 33 y sigs. **31.** Cf. Burkert, 1970 **32.** Véase pág. 23 **33.** Para una tentativa reciente de concederle crédito al testimonio de Cicerón, véase Riedweg, 2002, págs. 120-128. La discusión clásica se encuentra en Burkert, 1960. Véase también Gottschalk, 1980, págs. 29-33. **34.** Véase pág. 60 y sigs., el problema que plantea este fragmento. **35.** *República*, 475 *d*. **36.** Un sentido que, por lo demás, el término no perdería jamás y que sería utilizado, desde Isócrates, por los partidarios de la cultura general contra la filosofía, cuyos nuevos contornos acababa de establecer firmemente Platón. **37.** Tucídides, II, 40, con el comentario de Frede, 2004, pág. 21 y sigs. **38.** Heródoto, I, 30. La conjunción en esta frase de los términos *philosophein* y *theôria,* ambos tomados en un sentido prefilosófico (*theôria* en el sentido de la observación de usos y costumbres), es sin duda digna de ser notada. **39.** B35. **40.** B40. **41.** Por mi parte, me inclino por la segunda interpretación, que me parece la más interesante, además de ser la más verosímil (véase Bollack y Wismann, 1972, pág. 143 y sigs.). **42.** Véase Wiese, 1963, pág. 258 y sigs. Cf. también Burkert, 1960, pág. 171.

Los intérpretes que atribuyen a Pitágoras la invención de la palabra «filosofía» alegan su presencia en Heráclito, quien cita el nombre de Pitágoras (a malas) en el fragmento B129. **43.** Jouanna, 1990, pág. 208, n. 8; Vegetti, 1998. Schiefsky, 2005, pág. 309 y sigs. optan, al contrario, por «arte de la escritura». El autor atacaría a los escritores de composiciones literarias que no son sino eso. **44.** B23 (= 64 Bollack). **45.** *Antigua medicina*, I, 1-3; XV y sigs. **46.** Cf. Pohlenz, 1918, quien piensa que la pintura pertenece, como la filosofía, a una categoría de arte que pasaba por secundaria y no necesaria (cf. la posición referida por Platón, *Leyes*, X, 889 *d* 3). **47.** 111 DK (= 12 Bollack). Sobre Empédocles taumaturgo, véase Vegetti, 1996 y Laks, 2003 *a*. **48.** Véase pág. 17. **49.** Resulta entonces lógico que los meteorólogos no sean presentados enfrentados entre ellos, sino haciendo y deshaciendo la opinión de su público, una división que podría naturalmente ser contestada. La diosa de Parménides recurre explícitamente a la terminología atlética para decir que ningún mortal aventajará jamás a su discípulo en materia de cosmología (B8, 60). **50.** Sobre el significado del término, véase Kerferd, 1999 (1981), cap. 3. **51.** Fr. 3, Laks. **52.** *Eutidemo,* 305 *c* 6. **53.** Véase Cassirer, 1979 (1935). Isócrates, el gran rival de Platón, es un caso interesante, puesto que la concepción que él se hacía de la filosofía como saber práctico, indisociable de la retórica, no se impuso finalmente como filosóficamente legítima, aunque lo haya sido durante una gran parte de la Antigüedad. **54.** Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 25. **55.** «Si se manifiesta alguna diferencia entre nuestras opiniones y aquellas que profesan sobre este tema los hombres competentes, tendremos ciertamente en cuenta unas y otras, pero no seguiremos sino las más exactas», 1.073 *b* 14-17. **56.** 511 *b* 31-513 *b* 11. Diógenes, quien no hace la distinción entre venas y arterias, habla de *phlebes,* aquí traducido por «conductos» (véase Laks, 1983, pág. 60). **57.** Simplicio, *Comentario de la «Física» de Aristóteles*, pág. 153, 15 y sigs., Diels. **58.** Cf. Laks, 2008, *ad* fr. 10 (= 6DK), pág. 98. Sobre la cuestión del número de libros de Diógenes, véase *ibid.,* págs. 46-48. **59.** Cf. Teofrasto, *Sobre la sensación*, § 43, 44, 45. **60.** Para la sensación, cf. T 41 Laks (= A29 DK); la reproducción, T 15 (= A24); la digestión, cf. Teofrasto, *Sobre la sensación*, § 44 Laks, 2008, pág. 156. **61.** Zhmud, 1994, pág. 4. Pero al menos algunos de los problemas que plantea la ciencia no son solubles y muchos de los problemas solubles no son problemas científicos. **62.** Véase el debate en Lloyd, 1991 (1972). **63.** Así, Mansfeld, 1985, pág. 56. **64.** Aristóteles, *Metafísica*,

983 *b* 14. El hecho de que se trate de una interpretación de Aristóteles, más que de una tesis sostenida por Tales (véase Laks, 2004 *a*), no es pertinente aquí. **65.** Véase pág. 16.

RACIONALIDAD

1. Sobre el tema en general, véase Momigliano, 1975. **2.** Hipias, B6; cf. Platón (o pseudo-Platón), *Epinomis*, 987 *d*; Aristóteles, *Sobre la filosofía*, fr. 6, Ross (= Diógenes Laercio, I, 6). Hay que precisar que la concepción cíclica de la historia, en virtud de la cual la civilización es destruida periódicamente por cataclismos (Aristóteles, *Metafísica*, 1.074 *b* 1-14, cf. *Del cielo*, 270 *b* 14-20; *Meteorológicas*, 339 *b* 25-29; *Política*, 1.329 *b* 25-29; *Sobre la filosofía*, fr. 8, Ross), cambia el sentido de la tesis: los griegos, quienes llevan a la perfección lo que entre los bárbaros sólo existe potencialmente, también los preceden, en la medida en que el acto precede a la potencia. El uso es otro en la tradición de la «antigua filosofía» (*prisca philosophia*) reivindicada por el sincretismo neoplatónico y Marsilo Ficino, cf. pág. 94 y la nota 26. **3.** Cf. Laks, 2004 *a*. De hecho, la posición de Diógenes tal vez sea más compleja que lo que sugiere el tono adoptado. **4.** Las ciudades del sur de Italia (la Magna Grecia), donde se desarrolla la filosofía pitagórica y más tarde la eleática, son colonias. Sobre la historia de Mileto, véase Gorman, 2001. **5.** Burkert, 2004 ofrece una síntesis clara y equilibrada en la materia. Una versión española de este libro, originalmente publicado en italiano, se publicó en 2002, pero el texto alemán, revisado, difiere lo suficiente como para darle preferencia. **6.** Burkert, 2004, pág. 68 y sigs. **7.** Burkert, 2004, pág. 69 y sigs. La problemática ha sido desarrollada en particular por Hölscher 1968, cap. 1. **8.** Burkert, 2004, pág. 73; Burkert, 1994-1995, pág. 194. **9.** Burkert, 2004, pág. 75; Kingsley, 1992. **10.** Burkert, 2004, pág. 73 y sigs. sobre la base de Livingstone, 1986. Debo decir que la consulta del libro de Livingstone no me convenció de que el «trabajo explicativo» reflejado en los documentos que él edita sea verdaderamente comparable al modo cosmológico de los milesios, aun si Livingstone, comentando «un tipo de especulación que consiste en identificar las partes o los aspectos estrechamente ligados del mundo natural con grupos de divinidades», escribe que los «antiguos filósofos [babilonios] se esforzaban en combinar más precisamente la teología existente

con los hechos del mundo natural» (pág. 71). **11.** Burkert, 2004, pág. 12. Sobre la aparición relativamente tardía del término «filosofía», véase pág. 59 y sigs. **12.** Burkert, 2004, pág. 75 (él ve sin embargo una influencia iraní; a comparar con 2001 [fr. pág. 65]); cf. Burkert, 1992, págs. 308-310. Burkert cita, con respecto a la utilización del término *logos,* un fragmento de Eudemo (un discípulo de Aristóteles), donde, a propósito de Anaximandro, se habla de «*logos* de los tamaños y de las distancias» (fr. 146, Wehrli). **13.** Burkert, 2004, pág. 21 (cf. 76 y sigs.). **14.** Es por lo que Popper, 1965 (1958-1959), pudo situar en los presocráticos el principio mismo de un racionalismo crítico al que él incitaba a regresar. **15.** Vernant, 1962 (1992). Enseguida Vernant se volcó resueltamente al estudio del mito. Sobre este recorrido, véase Vernant, 1996, pág. 125 (cf. Laks, 1998). **16.** E. Renán, «Vingt jours en Sicile», en *Œuvres complètes*, ed. H. Psichari, vol. 2, París, 1948, pág. 397. **17.** *Memorias de infancia y juventud*, cap. 2. **18.** Véase Vernant, 1965 (1957), pág. 313 (trad. esp., pág. 363). **19.** Véase Meyerson, 1987 (1948), pág. 54 y sig., donde cita a título de ilustración las discontinuidades en la historia del pensamiento y de las disciplinas, las de los «marcos formales» («las nociones de causa, de tiempo, de espacio» —uno de los intereses mayores de Gernet y de Vernant—), las discontinuidades lingüísticas (ilustradas por los trabajos de A. Meillet), las discontinuidades estéticas (abanderadas con citas de M. Schwob y A. Malraux). **20.** Meier, 1980, pág. 51. **21.** Cornford, 1912 y 1952. **22.** Vernant, 1965 (1957), pág. 293 (trad. esp., pág. 363). **23.** Conclusión literal de Vernant, 1962, pág. 129 (trad. esp., pág. 145). **24.** Gernet, 1968 (1954) y (1956); 1983 (1951). Sobre la obra de L. Gernet y su evolución, véase Humphreys, 1978 (1971), pág. 84 y sigs., así como R. di Donato en su Epílogo a Gernet, 1983. **25.** Sobre la bipartición de la historia de la filosofía en Diógenes Laercio, véanse pág. 30 y sigs. **26.** Esta separación no implica, según Vernant, que los pensadores jonios estén escindidos de lo social, sino todo lo contrario: tal separación es la condición de posibilidad para que a éstos se les atribuya la función de legisladores (cf. Vernant, 1965 (1957), pág. 304, trad. esp., pág. 354). **27.** Vernant, 1965 (1957), pág. 303 (trad. esp. págs. 348-351). El proemio del poema de Parménides desempeña aquí un papel importante. Véase Laks, 2003 *a*. **28.** Vernant, 1965 (1957), págs. 305, 307 y sigs., 313 (trad. esp. pág. 305 y sigs.). **29.** La tesis ha sido retomada —contra el modelo político de Vernant— por Seaford, 2004, pág. 188 y sigs. **30.** Vernant, 1965 (1957), pág. 313 (trad. esp.

pág. 360 y sigs.). Véase la noción de «recorrido autónomo» en Meyerson, 1987 (1948). **31.** La imágen del «foco» fue introducida por Owen, 1986, pág. 184, para rendir cuenta de la relación entre una serie de términos semánticamente irreductibles los unos a los otros, pero que todos remiten a un término único (*pros hen*): todos los sentidos de la palabra «ser», por ejemplo, remiten al primero entre todos (la sustancia). **32.** La cuestión fue planteada por M. Caveing en Vernant, 1996 (1975), pág. 113. **33.** Meier, 1986, pág. 69. **34.** Vernant cita el nombre de Weber una vez, pero no de manera significativa, con ocasión de una reseña (1956) de la traducción francesa de *Toward a General Theory of Action* de T. Parsons (en Vernant, 1995, vol. 2, pág. 627). El índice de Gernet, 1983 cuenta con una sola referencia al nombre de M. Weber, pero corresponde a una frase del editor R. di Donato, quien habla, a prpopósito de una reseña de Gernet («Comment caractériser l'économie de la Grèce antique», 1933), de un «encuentro inconsciente, pero significativo, entre la escuela de Max Weber y la sociología francesa» (epílogo a Gernet, 1983, pág. 410). **35.** Cambiano, 1994, pág. 15. **36.** Vernant, 1962, pág. 129 (trad. esp., pág. 145). No es ciertamente casual que Vernant se haya interesado enseguida, con M. Detienne, por ese retroceso de la racionalidad objetivante que constituye la «inteligencia astuta» (Detienne-Vernant, 1974). **37.** Existe una cierta tensión entre esta interpretación y la idea de que la secularización atañe tanto a lo social como a lo teológico. **38.** Véanse pág. 81 y sigs. **39.** Véase la crítica pertinente de Seaford, 2004, pág. 175 y sigs. **40.** Cf. Bollack y Wismann, 1972. **41.** El criterio de la panhelenidad arroja una luz interesante sobre la cuestión de la emergencia de la racionalidad, puesto que ésta ya se encuentra en acción, con toda evidencia, en el tratamiento de los mitos tradicionales, en Homero y después de él (véase Nagy, 1979, pág. 7 y sigs., 115 y sigs., 139 y sigs.). Las condiciones del ejercicio concreto de esta racionalidad panhelénica, tratándose de la filosofía griega, han planteado un problema: la cadencia con la que se desarrolla la filosofía sobre el territorio de Grecia supone una circulación rápida de la información intelectual, cuyos circuitos no es fácil representarse. Hay, sin embargo, que presuponerlos. **42.** Burckhardt, 1977 (1898-1902), IV, pág. 84 y sigs. **43.** Sobre el primer argumento, cf. Humphreys, 1996, pág. 6. Sobre la cuestión de la relación entre escritura y emergencia de la filosofía, véase Laks, 2001. **44.** Sobre este mecanismo, véase Disselkamp, 1994, en particular la tercera parte. **45.** Este punto ya ha sido señalado por Schluchter, 1988.

46. Weber, 1920, págs. 1-4. El capitalismo no es sólo el último término de la serie, es también la razón, en la medida en que constituye, a los ojos de Weber, «la potencia que más pesa sobre el destino de nuestra vida moderna» (pág. 4). **47.** Weber, 1920, pág. 94 y sigs. (trad. esp., I, pág. 83). Podría también traducirse *Entzauberung* por «desmagificación» («Zauberer» es el mago), pero en la misma frase, «mágico» traduce *magisch*. **48.** Véase por ejemplo Weber, 1989 (1920), índice, *s. v.* Grecia. **49.** Weber, 1920, pág. 237 y sigs. (trad. esp., I, pág. 193). **50.** Sobre el «egotismo» que marca los inicios de la filosofía griega, véase, además de Burckhardt, Lloyd, 1997. **51.** Weber, 1920, pág. 537 (trad. esp., I, pág. 437). **52.** Véase Schluchter, 1979, así como Habermas, 1981, I, cap. 2 («La teoría de la racionalización de Max Weber»). **53.** Weber, 1920, pág. 250 (trad. esp., I, pág. 203). **54.** Empédocles ocupa aquí una posición original, en los pasos de la tradición órfico-pitagórica (cf. pág. 30 y nota 56) **55.** Weber, 1920, pág. 252 y sigs. (trad. esp., I, pág. 204). Por «interés ideal», Weber parece referirse a valores, como por ejemplo el honor, o incluso la salvación. La extensión de las Ideas es evidentemente más amplia.

ORÍGENES

1. *Durchbruch;* en inglés *breakthrough.* El término es retomado y discutido por Weil, 1982 (1975). Sobre el uso que los historiadores le han dado, véase Schwartz, 1975 y Humphreys, 2004 (1986). **2.** Sobre la problemática, véase pág. 75. **3.** Jaspers, 1949, pág. 20; Weil, 1982 (1975), pág. 194. «Axial» sugiere que la historia de la humanidad «da vueltas alrededor» de dicho período. **4.** Sobre las consideraciones cronológicas, véase Burkert, 1994-1995, pág. 184 y sigs. Para una crítica de fondo, véase A. Assmann, 1989, págs. 187-205. **5.** Sólo hay rupturas para nosotros, afirma Weil, 1982 (1975), pág. 196 y sigs. **6.** Burckhardt, 1971 (1905), pág. 36. **7.** La cuestión será tratada de nuevo en las págs. 113-115 a propósito de Cassirer. **8.** Debemos distinguir, cuando decimos «nosotros», entre el «nosotros» amplio de la humanidad y aquel, más específico, de una civilización dada. Los alcances griegos y judíos se distinguen de los chinos por las modalidades de la relación histórica que nos une a ellos. **9.** Vernant, 1962, cap. 7. Cf. ya en Aristóteles, *Metafísica,* 1.091 *a*33-*b*7. **10.** *Teogonía*, 454-500, con el comentario de West, 1978 *ad* 454 y 497. Véase igualmente el

verso 48, atetizado por West porque las Musas dicen cantar a Zeus «en primero y último lugar», cuando acaban de afirmar que lo han cantado «en segundo lugar», después de la descendencia de Gea (o Gaya) y de Urano (sobre este punto, véase Betegh, 2004, pág. 173, cf. pág. 219 y sigs.). **11.** Ferécides, B1; cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1091 *b*8-10. **12.** Véase Simplicio, *Comentario de la «Física» de Aristóteles*, págs. 24, 15 y sigs. Diels (= Teofrásto, *Opiniones de los físicos*, fr. 2, Diels). Admito que Simplicio toma aquí «principio» en un sentido casi aristotélico. Cassirer pone de relieve la distinción entre «origen» y «comienzo» a propósito de los presocráticos (véase, pág. 108). **13.** Saïd, 1975, pág. 5 y sigs. **14.** Bernal, 1987-1991. **15.** Sobre el éxito en particular de los Magos y de Zoroastro en la época imperial, véase Momigliano, 1975, pág. 162 y sigs. Sobre el prólogo de Diógenes Laercio, véase Laks, 2004*a*. **16.** Idel, 2001, pág. 320. **17.** Idel, 2001, pág. 329. La cita figura en Scholem, 1969, pág. 98. **18.** Bloom, 1987, pág. 69 (citado por Idel, 2001, pág. 315). **19.** Renán, 1995 (1863-1883), vol. 1, Introducción, pág. 22. **20.** Sobre Heidegger y las «palabras originarias», consúltense los trabajos de Zarader, 1986 y Courtine, 1999. De manera más general, sobre los griegos de Heidegger, véase Most, 2004. **21.** El expediente fue reunido por Kleingünther, 1933; véase también Thraede, 1962. **22.** Véase Laks, 2004*a*. **23.** Simplicio, *Comentario de la «Física» de Aristóteles,* págs. 23, 29-32; Teofrasto, *Opiniones de los físicos*, fr. 1, Diels. **24.** Véanse pág. 22 y sigs. **25.** Habría también que tener en cuenta las implicaciones específicas ligadas, en la perspectiva neoplatónica y del sincretismo renacentista, a la cuestión del origen «bárbaro», es decir, extragriego y particularmente egipcio, de la filosofía. Es con esta representación con la que rompe la historiografía de la Ilustración (representada particularmente por J. Brucker) imponiendo a Tales (cf. Blackwell, 1997) y jugando, por así decir, al Aristóteles de la *Metafísica* contra el Aristóteles de *Sobre la filosofía* (cf. pág. 71 y la nota 2). **26.** Véanse págs. 23-25. **27.** Éste es el sentido del gran debate sobre el número y las fechas de nacimiento de los diversos «renacimientos» (cf. Panofsky, 1976, cap. 1). **28.** Blumenberg, 1996 (1985), pág. 537. **29.** Salamina dio lugar a un célebre sincronismo que también tiene su componente espacial: en 480, Esquilo combate a los medas, Sófocles baila para celebrar la victoria y Eurípides nace en la isla. **30.** Blumenberg, 1996 (1985), pág. 555 y sigs. **31.** Musil, en el capítulo 16 de *El hombre sin atributos,* describe de manera cautivante una situación de este tipo. **32.** Cassirer, 1969 (1922), pág. 54. **33.** Cassirer, 1969

(1922), pág. 55 y sigs. **34.** Véanse pág. 29 y sigs. **35.** Véanse los trabajos de G. E. R. Lloyd, en particular Lloyd, 1997. **36.** Saïd, 1975, pág. 34. **37.** B8. El dístico insiste más en el aspecto temporal del desarrollo que en la oposición dios/hombre, que queda escondida en el anonimato del «ellos» (véase Babut, 1977, y Fränkel, 1962, pág. 380). **38.** *Refutaciones sofísticas,* 183 *b* 25 y sigs. **39.** Véase pág. 71 y nota 2.

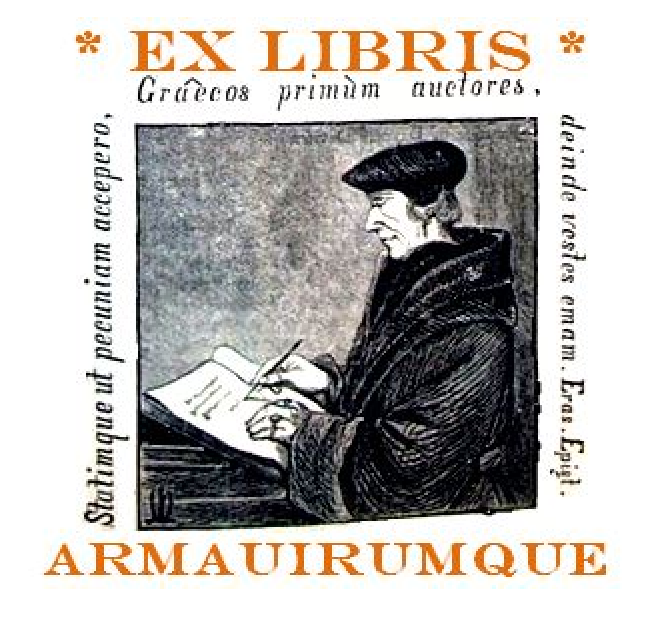
POSICIONES

1. Véase pág. 13. **2.** Véanse pág. 42 y la nota 21. **3.** Aparte de estas lecciones, la mayoría de los textos que Gadamer dedicó a los presocráticos se encuentran en los tres volúmenes de sus *Gesammelte Werke* (*GW*) que reúnen sus escritos sobre la filosofía griega (Gadamer, 1985-1990). **4.** Sobre la relación entre Schleiermacher y Platón, véase Neschke, 1990. **5.** Gadamer, 1990 (*GW,* vol. 7), pág. 82. **6.** 241 *d.* **7.** El oxímoron es mío. Hemos conservado la totalidad del prólogo del poema de Parménides y buena parte de la primera parte (la verdad del ser), con la transición a la segunda parte (las opiniones cosmológicas). Los restos de esta última son poco abundantes, pero las informaciones doxográficas nos permiten hacernos una idea suficientemente precisa (véase Bollack, 1990). En su totalidad, el poema no debía exceder la longitud de un canto corto de Homero, unos 300 versos a lo sumo. **8.** Gadamer, 2001, pág. 23 (trad. esp., pág. 23). **9.** Gadamer, 2001, pág. 20 (trad. esp., pág. 19). **10.** Se trata de la primera sección del volumen 7 de sus *Gesammelte Werke.* **11.** Véase Heidegger, 1979 (= *GA* 55), pág. 41 y sigs. **12.** Reinhardt, 1916, pág. 64 y sigs. El fragmento B 6, 5 y sigs. dice: «Camino sobre el que los mortales que no saben nada / yerran, bicéfalos. Porque la impotencia en sus / pechos dirige su pensamiento errante. Son arrastrados, / mudos y ciegos a la vez, estupefactos, una raza sin discernimiento, / que considera ser y no ser lo mismo / y no lo mismo». **13.** Sobre la relación de Zeller con Hegel, véase pág. 35 y la nota 6 y Laks, 1999, pág. 468 y sigs. **14.** Gadamer, 1985 (*GW*, vol. 6), pág. 59. **15.** La misma tensión se encuentra en la interpretación que Gadamer da de la relación entre Aristóteles y Platón, quienes disputan a menudo, aunque finalmente dicen lo mismo. **16.** Nietzsche, *Humano, demasiado humano,* § 261 («Los tiranos del espíritu»). **17.** Esta interpretación fenomenológica, que acompaña la reevaluación de la relación entre las dos

partes del poema de Parménides, se apoya ampliamente en la semántica del término *noein,* a menudo traducido por «pensar», pero que de hecho designa el «contacto» aristotélico (cf. Gadamer, 2001, pág. 137; trad. esp., pág. 135). He dado indicaciones más precisas para una historia de la recepción fenomenológica de Parménides en la segunda parte de Laks, 2004*b*. **18.** Gadamer, 1985 (*GW,* vol. 6), pág. 34. Pueden multiplicarse las citas, véase por ejemplo *ibid.* pág. 59 y sigs. **19.** Platón, *Teeteto,* 179 *e*. **20.** Gadamer, 1985 (*GW,* vol. 6), pág. 60. **21.** *Ibid.* **22.** Hegel, 1955 (1833), pág. 154. **23.** En los «Heraklit-Studien», Hegel es calificado como el «gran aristotélico de los tiempos modernos» (Gadamer, 1990 = *GW,* vol. 7, pág. 82). **24.** Gadamer, 2001, pág. 29 y sigs. (trad. esp., pág. 29). **25.** De manera general, las referencias de Gadamer a Cassirer son raras y poco significativas. **26.** Cassirer, 1906, págs. 20-50. **27.** Sobre la interpretación neokantiana de la teoría de las Ideas platónicas, véase Laks, 2003 *b*. Natorp se interesó por los presocráticos, especialmente en sus *Forschungen zur Erkenntnisproblem in der Antike* (1884), cuyo título evoca el de la gran obra de Cassirer. La relación merecería ser estudiada. **28.** Sobre el sentido de esta supresión, véase Krois, 1996. **29.** Tuve la oportunidad, gracias a J. Krois, quien edita los escritos póstumos de Cassirer, de hojear el manuscrito de este curso destinado a principiantes: no presenta mayor interés. **30.** «Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon». El capítulo consagrado a la historia de la filosofía antigua, desde Aristóteles hasta el final de la Antigüedad, está escrito por Ernst Hoffman («Die antike Philosophie von Aristoteles bis zum Ausgang des Altertums»). El texto de Cassirer es sin duda menos leído que otros debido a su carácter pedagógico. **31.** Burnet, 1914. **32.** Sobre esta popularidad, véase Most, 1995. **33.** Véase pág. 45 y la nota 31. **34.** Cassirer, 1925, pág. 85. Sobre el vínculo que se teje entre Platón y una filosofía de las formas simbólicas, cf. pág. 89 y sigs. Sobre el Platón de Cassirer, véase Rudolph, 2003. **35.** Cassirer, 1925, pág. 11. Las tres etapas corresponden a la física (representada por su término, Demócrito), la ética (Sócrates) y la lógica (la dialéctica platónica). **36.** Cassirer, 1925, pág. 37. **37.** Cassirer, 1925, pág. 18 y sigs. **38.** Cassirer, 1925, pág. 12. **39.** Cassirer, 1925, pág. 23, con la oposición entre «los valles y las crestas de la ola» (*Wellenberge/-täler*) y «la forma de la ola» (*die Forme der Welle*). **40.** Cassirer, 1925, pág. 26. Cf. *supra,* pág. 22 y sigs. **41.** Cassirer, 1925, pág. 28. **42.** Cassirer, 1925, pág. 37. **43.** Cassirer, 1925, pág. 45. Tal es la solución propuesta a lo que Cassirer considera

ser «una de las cuestiones más difíciles de toda la historia de la filosofía». **44.** «Nich wieviel, sondern ob», Cassirer, 1925, pág. 39. **45.** El tema es común a Cassirer y a Gadamer, con la salvedad de que uno distingue y articula ahí donde el otro asimila. **46.** B 3. **47.** «El logro más importante del pensamiento eleático, el único que es verdaderamente decisivo, consiste no solamente en haber aniquilado los conceptos fundamentales de la ciencia, sino, a través de este mismo aniquilamiento, en haber creado la condición previa de una nueva determinación lógica de estos conceptos...» (Cassirer, 1925, pág. 50). **48.** Cabe preguntarse si se puede calificar a esta fisiología de «tradicional», como lo hace Cassirer, teniendo en cuenta que la idea de una armonía entre el *logos* y la *physis* es en sí misma el resultado de la situación creada por Parménides. Es la cuestión de la distancia entre lo explícito y lo implícito. **49.** *Generación y corrupción,* 324*b* 35. **50.** Cassirer, 1925, pág. 59. **51.** Cassirer, 1925, pág. 56. **52.** La comparación con Hegel resulta aquí instructiva. Para este último, Anaxágoras representa, en el seno de la filosofía griega, un avance efectivo, por débil que sea, ya que «el entendimiento es reconocido como principio» (Hegel, 1955 [1833], t. 1, pág. 295). Empédocles, por el contrario, es considerado como poco interesante («su filosofía no permite llegar a grandes conclusiones», Hegel, 1955 [1833], t. 1, pág. 290). La tradición fenomenológica hereda esta depreciación de Empédocles. Tampoco tiene mucho que decir sobre Anaxágoras. **53.** Cassirer, 1925, pág. 63. **54.** *Ibid.* **55.** Demócrito, B 11. **56.** Cassirer, 1925, pág. 17. **57.** Cassirer, 1925, págs. 8-10. **58.** Cassirer, 1925, pág. 8. Véase sobre este punto Cassirer, 1932. La convicción de que la historia de la filosofía es inseparable de la historia de las ciencias forma parte de su herencia kantiana. **59.** Cassirer, 1925, págs. 16, 20 y 10 respectivamente. **60.** Cassirer, 1906, pág. 18. La crítica reaparece en 1925, pág. 12, donde, contra Zeller y Joël, Cassirer defiende la idea de una historia filosófica de la filosofía que ponga sistemáticamente entre paréntesis los datos biográficos y contextuales, sea cual sea el encanto y el interés que pueda reconocérseles. **61.** Cassirer, 1906, pág. 19. **62.** Cassirer, 1906, pág. 18. **63.** Cassirer, 1944, pág. 228. **64.** Cassirer, 1925, pág. 38. **65.** Cassirer, 1925, pág. 40. **66.** Cassirer, 1925, pág. 8 y sigs. **67.** Sobre el problema de la relación entre Cassirer y Hegel, véase Ferrari, 1990, pág. 168 y sigs. **68.** Cassirer, 1941, pág. 4. **69.** Cassirer, 1925, pág. 7. **70.** Cassirer, 1925, pág. 8. «Puro» no significa que el movimiento no sea histórico, sino que se consideran las determinaciones del pensamiento en sí mismas,

de manera independiente. **71.** Se encontrará una bella ilustración de esta dialéctica entre imagen y concepto, tratándose de una secuencia moderna, en el análisis de la relación Kepler-Leibniz en *Freiheit und Form* (Cassirer, 1917), cuya ambición es mostrar que la historia de la filosofía europea, y más concretamente alemana, tiene un valor universal, en la medida misma en que ella testimonia, a través de sus formas sucesivas, el progreso de la libertad. Recki, 1997, pág. 62, insiste en la dimensión política de este libro, escrito en plena Primera Guerra Mundial: Cassirer se opone en dicho libro a la «polarización ideológica entre la profundidad de la cultura alemana y la superficialidad de la civilización europea [...] poniendo en evidencia la continuidad del pensamiento alemán, italiano y francés desde el Renacimiento». **72.** Habermas, 1997, pág. 94 y sigs.



ÍNDICES

ÍNDICE DE AUTORES, ESCUELAS Y PERSONAJES ANTIGUOS

ÍNDICE DE AUTORES MODERNOS

ESTA EDICIÓN DE

Introducción a la «filosofía presocrática»

DE ANDRÉ LAKS

SE HA TERMINADO DE IMPRIMIR

A FINALES DE SEPTIEMBRE DE 2010

BIBLIOTECA DE LA NUEVA CULTURA

Series y títulos de la colección

Serie ESTUDIOS LITERARIOS
Núria Perpinyà, *Las criptas de la crítica*
Francisco Rodríguez Adrados, *Historia de las lenguas de Europa*
Roberto González Echevarría, *Amor y ley en Cervantes*
José María Micó, *Las razones del poeta*
James Wood, *Los mecanismos de la ficción*
Valentín García Yebra, *El buen uso de las palabras*

Serie HISTORIA
José Enrique Ruiz-Domènec, *España, una nueva historia*
Barbara W. Tuchman, *Cómo se escribe la historia*
Sylvain Gouguenheim, *Aristóteles y el Islam*
J. F. C. Fuller, *Las batallas decisivas del mundo antiguo*

Serie MUNDO ANTIGUO
Andrew Dalby, *La reinvención de Homero*
Robin Waterfield, *La retirada de Jenofonte*
Geoffrey S. Kirk, *Hacia el mar Egeo*
Gustav Schawb, *Las más bellas leyendas de la Antigüedad clásica*

Serie ESTUDIOS CLÁSICOS
Anthony Birley, *Marco Aurelio*
Jacqueline de Romilly, *La Grecia antigua contra la violencia*
Anthony Birley, *Adriano*
André Laks, *Introducción a la «filosofía presocrática»*
Waldemar Heckel, *Las conquistas de Alejandro Magno*
G. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón*
Jacqueline de Romilly, *Los grandes sofistas de la Grecia antigua*
Goeffrey Barraclough, *Introducción a la historia contemporánea*
Ernest Belenguer, *Historia de la España moderna*

Serie PENSAMIENTO

Stéphane Ferret, *Lecciones de cosas*
Enrico Berti, *En el principio era la maravilla*
Michael Clark, *El gran libro de las paradojas. De la A a la Z*
Pietro Redondi, *Historias del tiempo*
Idith Zertal, *La nación y la muerte*